RGANG (Nieuwe Reeks. Elfde Jaargang.) Aflevering I.

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

ONDER REDACTIE VAN

D. EERDMANS, G. J. HEERING, L. KNAPPERT,
VAN DER LEEUW, J. LINDEBOOM, K. H. ROESSINGH,
A. J. WENSINCK EN H. WINDISCH

Verschijnt 15 Februari, Mei, Augustus en November



N — S. C. VAN DOESBURGH — 1919

INHOUD.

Alle bijdragen voor dit tijdschrift gelieve men te zenden aan Prof. Dr. L. KNAPPERT, Leiden.

LAZARUS

door H. Oort (Leiden).

De naam Lazarus, die in het N. T. tweemaal voorkomt: in de gelijkenis Luc. 16 : 19—31 en in het verhaal Joh. 11 : 1 vv., is een vergrieksching van het Hebreeuwsche Elazar (אלעזר), gewoonlijk Eleazar uitgesproken. Immers, in den Jeruzalemschen Talmud wordt de naam in Laäzar of Leïzar (לעזר) verkort [1]), waarvan de Grieken licht Lazaros maakten. Hij komt eenmaal in Jozefus voor, Oorl. V 13, 7. Dat die naam zoo verlengd wordt maakt het hoogstwaarschijnlijk dat de stukken waarin hij voorkomt in Grieksch sprekende kringen, dus buiten Palestina, geschreven zijn. Maar dit is minder belangrijk dan de vraag: hoe komt Lucas er toe den arme die ten hemel gaat, in tegenstelling met den rijke die ter helle vaart, Lazarus te noemen? Dit is niet zonder belang tot recht verstand der gelijkenis. In het O. T. komen een zoon van Äăron en eenige andere mannen die zoo heeten voor; maar van geen hunner wordt iets verhaald dat hen geschikt maakt voor dat type. In de Apokriefe boeken is het anders. Wij treffen daarin aan: een Eleazar, den broeder van Judas Makkabi, die zich in den slag bij Beth-Zacharjas opofferde om den zijnen de overwinning te verschaffen (1 Makk. 6 : 43 vv.), en een man die vooral onze aandacht verdient, den grijzen Eleazar, die weigerde zelfs in schijn onrein vleesch te eten en daarvoor den marteldood onderging. Zijn heldendood wordt

---

[1]) Zie J. Levy, Neuhebräisches u. Chaldäisches Wörterbuch II 515.

niet alleen 2 Makk. 6 : 18 vv. beschreven, maar ook zeer uitvoerig in het jonger boek 4 Makk., in 5 en 6, ook 18 : 19, waar hij de voorvechter der vromen heet. Ook is het waarschijnlijk dat wanneer de schrijver van 3 Makk. 6 : 1 vv. den grijzen priester die God om uitredding voor de in doodsgevaar verkeerende Joden bidt Eleazar noemt, hij dien naam aan het verhaal van 2 Makk. ontleende. Men mag gerust aannemen dat Eleazar in de eerste eeuw onzer jaartelling het type was van den verdrukten vrome. Althans onder de Grieksch sprekende Joden. Immers, de boeken der Makkabeën waren bij de schriftgeleerden niet in eere, dus zeker bij de Joden in Palestina weinig bekend. De laatste drie zijn in het Grieksch geschreven, het eerste door de Grieksche vertaling voor den ondergang bewaard. Een en ander bevestigt wat de Grieksche vorm van den naam deed vermoeden: de gelijkenis is buiten Palestina ontstaan.

Heeft nu die Eleazar den schrijver in zijn Lazarus voor oogen gestaan, dan is dit van waarde voor de beteekenis der gelijkenis. Onjuist is dan de aanteekening op vs. 19—26 in mijn „Nieuw Testament''. Zeker, van vergelding is in deze verzen geen sprake; maar wanneer daar staat: „Rijkdom voert ter helle, armoede is verdienstelijk'', dan is dat te grof gezegd. Nog grover is het wanneer men leert: hoe voorspoediger hier des te rampspoediger hiernamaals, en omgekeerd. Het ging met namen als Lazarus en den rijke zooals in onzen tijd — eenige jaren geleden misschien meer dan nu — in socialistische geschriften met werklieden en armen in tegenstelling met kapitalisten. Niemand is zoo dwaas te beweren dat iedere werkman een braaf mensch is en elke rijke een vrek, uitbuiter of zoo iets, maar onwillekeurig wordt de kleine boven den maatschappelijk grooteren gezet en is bourgeois een scheldwoord. In het O. T. is van die beschouwing geen voorbeeld — in Jez. 53 : 9 is de tekst bedorven — maar in het N. T. vinden wij haar in Luc. 6 : 20—26. Door de tijdsomstandigheden waarin de Christenen leefden en de ervaringen

die zij opdeden zielkundig verklaarbaar, ontstond de neiging de vromen bij voorkeur onder de armen te zoeken en van rijken niet veel goeds te verwachten.

Wat het verhaal in Joh. 11 betreft, het is zeer begrijpelijk, waarom de Evangelist, toen hij, als altijd, een geestelijke waarheid in zinlijken vorm willende kleeden, bij het „ik ben de opstanding en het leven" den naam van Lazarus koos voor den man dien hij door Jezus uit het graf liet komen. Vooreerst kan hij den naam aan Lucas hebben ontleend, den eenigen der Synoptici waaruit hij Maria en Martha kende, die hij tot de zusters van Lazarus maakte. En dan zal hij wel de beteekenis van dien naam in de gelijkenis hebben gekend.

Wellicht is het gebruik er van niet de eenige band van Luc. 15 en Joh. 11. De gelijkenis eindigt met de bede van den rijke aan Abraham dat hij Lazarus naar zijn vijf broeders zende, om hen te waarschuwen; opdat zij ook niet in de plaats der foltering komen. Als Abraham dat verzoek afwijst, omdat zij Mozes en de profeten hebben, zegt de rijke: Neen, maar als iemand uit de dooden tot hen komt, dan zullen zij zich bekeeren. Waarop Abraham besluit: Als zij naar Mozes en de profeten niet hooren, dan laten zij zich ook niet gezeggen, al stond iemand uit de dooden op. Is het niet alsof Johannes de waarheid hiervan wil aantoonen, wanneer hij op het verhaal der opwekking van Lazarus dadelijk laat volgen dat de overpriesters en de Farizeën den Grooten Raad bijeenriepen en men beraadslaagde hoe men den wonderdoener zou dooden? Ja waarlijk, de Joodsche leidslieden lieten zich niet gezeggen, zelfs niet door de opstanding van een doode.

Een andere vraag is moeilijker te beantwoorden. Wanneer heeft Jezus volgens Johannes Lazarus opgewekt? Kort voor Paschen? Neen. Althans, dan heeft hij zich zeer onduidelijk uitgedrukt. Immers, hij schrijft 11 : 54 dat Jezus na de opwekking van Lazarus niet langer openlijk onder de Joden verkeerde, maar naar een stad Efraim ging en daar met zijn leerlingen verbleef. Zoo schrijft men niet wanneer dit slechts

weinige dagen duurde. Al volgt er onmiddellijk op: Daar het Pascha der Joden nabij was — moeten wij toch onderstellen dat eenige tijd verloopen is tusschen de opwekking van Lazarus en Jezus' laatsten tocht naar Jeruzalem. In 10 : 22 vinden wij Jezus op het feest der Tempelwijding in den tempel en het is een aantrekkelijke onderstelling dat Jezus op dat feest het groote wonder heeft gewrocht. Immers, in de dagen van Hanuka — het oude Nieuwjaarsfeest, door de Joden gemaakt tot herdenking der reiniging van den tempel door Judas Makkabi — werd met groot vreugdebetoon herdacht, hoe de Heer zijn volk had gered, en het lag voor de hand dan de helden en martelaren van dien tijd te herdenken en zich te binnen te brengen hoe de hoop op een zalige opstanding hen gesteund had. Zou Johannes, die bij alles een bedoeling had, niet juist op dien dag Jezus hebben geteekend den doode opwekkend en zoo bewijzend dat hij de Levensvorst was? Wilde hij niet misschien tevens het Joodsche feest kerstenen? B. W. Bacon, die in Hibbert Journal Jan. 1917 een stuk schreef getiteld „A Jewish and Christian festival", stuurt ons dien kant uit; maar bij nader inzien ontzinkt ons de grond voor die onderstelling. Dat Lazarus in het verhaal een geheel tijdelijke rol speelt is het kleinste bezwaar: hij heet Jezus' vriend; dit is genoeg. Maar wat weten wij van een viering van het feest bij de Joden, waarbij de Makkabeesche helden en martelaren een voorname plaats innamen? Bij de Joden in Palestina was er zeker niet veel sprake van: zij verloochenden hen zooveel zij konden; en dat hunne geloofsgenooten in de verstrooiing het wel deden kan wel waar zijn, maar wij weten er niets van. Daarenboven, indien Johannes die bedoeling gehad heeft, is hij zeer ongelukkig geweest bij het verhalen. Immers, Jezus loopt na een korte op het feest gehouden rede gevaar gesteenigd te worden, ontkomt, gaat naar het Overjordaansche „en bleef aldaar". Daarna heft de Evangelist aan: „Nu was er een zieke enz." Van eenig verband tusschen hetgeen nu volgt met de

Tempelwijding is geen spoor. Wij mogen dus niet aannemen dat Johannes zoo iets in den zin heeft gehad en moeten ons beperken tot de onderstelling dat Lazarus bij de Grieksch sprekende Joden het type van een verdrukten vrome was; waarbij de herinnering aan Eleazar, den martelaar, hier en daar voortleefde.

AANTEEKENINGEN OP HET BOEK DER SPREUKEN

door Prof. Dr. M. Th. Houtsma (Utrecht).

In het eerste vers van c. 23 wordt een tafelregel gegeven, nl. om wanneer men bij een aanzienlijk persoon te gast is toe te zien op hetgeen ons voorgezet wordt. Zóó toch moeten de laatste woorden van het vers worden opgevat, en niet, zooals in onze Nederlandsche vertalingen gezegd wordt, dat men dan goed moet letten op dengene dien men voor heeft. Indien dit bedoeld was, moest er in het Hebr. staan: מי הוא אשר לפניך. Natuurlijk verwacht men nu in vs. 2 te hooren, waarom men zoo heeft te letten op hetgeen ons voorgezet wordt, maar in die verwachting worden wij teleurgesteld. De spreukdichter geeft nog een verderen regel en zegt volgens de Statenvertaling: „en zet een mes aan uwe keel, indien gij een gulzig mensch zijt". Evenzoo ongeveer heeft ook de Leidsche vertaling en teekent daarbij aan: „Houd uzelven voor dat gij als 't ware in levensgevaar verkeert", want „het is met groote lui kwaad kersen eten". Gesteld voor een oogenblik dat de Spreukdichter met de raadselachtige woorden van vs. 2 werkelijk zoo iets bedoeld heeft, waarom voegt hij er dan aan toe: indien gij iemand van goeden eetlust zijt? Is het soms minder gevaarlijk met groote lui kersen te eten, als men weinig trek heeft? Maar de geheele raad schijnt ons al bijzonder ongepast en weinig beleefd tegenover den vorstelijken gastheer, zoodat wij al dadelijk twijfelen, of de Leidsche vertaler hier niet den Spreukdichter een wantrouwen toedicht, waaraan hij nooit heeft gedacht. Nog komischer is de inval van den ouden

Syrischen vertaler, die bang is, dat men dan uit gulzigheid het mes zal inslikken, alsof reeds in de oudheid netjes (vork en) mes naast het bord van den gast gelegd waren. Immers hij vertaalt: „opdat gij niet het mes in uwen mond steekt". Maar laat ons liever den Hebr. tekst zelf eens nader bekijken en de vertalers en uitleggers vooreerst met rust laten.

Dan stuiten wij al dadelijk op het raadselachtige woord בלעך, dat men gewoonlijk met keel verklaart, hoewel de keel in het Hebr. גרון luidt. Wel is een Arameesch woord bekend לועא, dat de Targum hier ook in den tekst heeft, en dat blijkens andere plaatsen kin of kinnebakken (Hebr. לחי) beteekent, maar men neemt het daarmede zoo nauw niet en denkt kin, keel of mond, dat scheelt zoo heel veel niet, en Arameesch of Hebreeuwsch, nu ja het zijn immers verwante dialekten. Maar op die wijze mag een nitlegger, die zijne taak ernstig opvat, niet spreken. Hij zal gedwongen zijn te erkennen dat בלעך in het Hebr. niet verklaarbaar en dus eene schrijffout is. Evenwel het ligt dit maal niet voor de hand, waaruit die fout ontstaan is, want gelijk wij bij de bespreking van vs. 7 hopen aan te toonen is het woord, evenals het voorafgaande שכין, hier ten onrechte in den tekst gevoegd, vermoedelijk omdat beide in den archetypus als varianten *in margine* stonden en de redactor zich vergiste in de plaats, waar zij behooren.

Wij houden dus alleen het woord ושמת over en vragen nu natuurlijk wat er nog verder in den tekst stond, voordat die ongelukkige woorden de oorspronkelijk geschrevene verdrongen. Ik meen dat de Grieksche vertaling ons die nog ten deele bewaard heeft. Deze heeft nl. *καὶ ἐπίβαλλε χεῖρά σου*, want wat daarop nog verder volgt is eveneens vertaling (hoewel afwijkend) van de woorden שכין בלעך, die dus reeds in zeer vroegen tijd hier in den tekst geraakt zijn. Ik neem dus alleen ידך uit den Griekschen tekst op en vul dezen *per conjecturam* aan als volgt: ושמת עליו ידך. Vertaling: „en leg daarop (nl. op het vóór u liggende) de hand, zoo gij hongerig zijt." De tafelregel wil dus inscherpen, dat als men hongerig aan de

tafel van een vorst zit, het onbetamelijk is rechts en links in den schotel te grijpen, maar dat men moet letten op hetgeen vóór ons staat [1]. De Oostersche gastvrijheid brengt, zooals bekend is mede, dat liefst door den gastheer zelf den gast het zijne wordt voorgezet.

Wat er vooral toe heeft medegewerkt den eenvoudigen zin van vs. 1 en 2 mis te verstaan is de omstandigheid, dat daarop in den Hebr. tekst volgt (vs. 3): „Wees niet begeerig naar zijne lekkernijen" enz., want deze woorden in dit verband moesten de uitleggers er wel toe brengen ook in de voorafgaande verzen eene waarschuwing tegen het aanzitten aan de tafel van de grooten der aarde te zoeken. Evenwel de vergelijking van vs. 6*b*, waar dezelfde woorden nogmaals voorkomen, hadden hen er indachtig aan moeten maken, dat die herhaling waarschijnlijk ten laste van den afschrijver komt en dat de woorden uitsluitend in vs. 6 behooren, zooals trouwens reeds door anderen is opgemerkt. Vs. 3 moet dus worden geschrapt, want ook wat in het tweede lid van dit vers staat behoort niet in dit verband. Vg. bij vs. 8.

Vs. 4 en 5. Deze verzen worden het best te samen besproken en behandelen een geheel ander onderwerp, nl. eene afkeuring van het najagen van rijkdom. Daar in vs. 6 weer een tafelregel wordt gegeven zijn deze verzen waarschijnlijk door den redacteur ten onrechte tusschen 2 (3) en 6 ingeschoven, omdat zij in den archetypus *in margine* waren bijgeschreven en niet recht duidelijk was, waar zij eigenlijk te huis behoorden. De tekst ervan is wederom jammerlijk bedorven. Het eerste lid van vs. 4 schijnt niettegenstaande de afwijkende lezingen in de oude vertalingen juist overgeleverd, maar daaraan ontbreekt de tweede vershelft. Wat er nu volgt מבינתך חדל is blijkbaar onvolledig en zinloos, want het zoude

---

[1]) Evenzoo Sirach 31 (34), 16 „Eet als ieder ander mensch datgene wat voor u ligt en val niet gulzig aan". (Vert. van Matthes en Dyserinck).

moeten vertaald worden: „laat af van uw inzicht" of zooals onze Statenvertaling heeft: „Sta af van Uw vernuft". (De Leidsche vertaling is willekeurig). De Arameesche vertalingen schijnen בבינתך gelezen en ממנו toegevoegd te hebben, maar de Grieksche vertaler had oogenschijnlijk denzelfden tekst vóór zich als dien, welken wij nog hebben. De gissing van M. Lambert om מבצעך in plaats van מבינתך te lezen schijnt onaannemelijk. Veeleer behooren de woorden bij vs. 5, eerste gedeelte in dezen vorm: התעיף עיניך בו מבינתך חדל ואיננו. In dezen tekst zijn verschillende fouten. התעוף is afkomstig uit vs. 5, tweede gedeelte ועיף, of liever het is eene daarbij geschrevene correctie. De ware tekst, die alle oude vertalingen uitdrukken, is אם תשים (ותשׂם) en de vertaling: „Als gij uwe oogen daarop richt is hij (de rijkdom) uit uw gezicht verdwenen en niet meer voorhanden". Het schijnt mij zonder bezwaar aan בינה hier de beteekenis gezicht toe te kennen, ofschoon מעיניך meer gewoon ware. Het tweede gedeelte van vs. 5 is feitelijk weer een volledig vers, waarin behalve het reeds door de Qere voorgeschrevene יעוף, verder nog כְּעִיט te verbeteren is voor עשה (paralel met כנשׂר). Vertaling: „Want als een roofvogel maakt hij zich vleugels, als een arend die hemelwaarts vliegt".

Vs. 6. Bij dit vers teeken ik alleen aan dat onze Nederlandsche vertalingen ten onrechte רע עין met boos van oog weergeven en de Leidsche vertaling in hare aanteekening op 22,9 dit niet geheel juist verklaart door afgunstig, want רע עין beteekent gierig, schriel, een ander niets gunnend, evenals טוב עי' omgekeerd een vrijgevige aanduidt. Dat לחם geschrapt moet worden is in de uitgave van Kittel aangeteekend. In dit vers wordt dus gewaarschuwd om met een schrielen vrek aan te zitten.

vs. 7. Zoowel de Statenvertaling „want gelijk hij bedacht heeft in zijne ziele alzoo zal hij tot u zeggen" als de Leidsche „want hij is als iemand die bij zich zelven uitrekent", zijn beide op het dwaalspoor geleid door de valsche lezing שׂער,

waaraan zij eene beteekenis geven, die op goed geluk geraden is. Reeds de Targum wist er geen raad mede en kende geen andere beteekenis dan „poort", waardoor hij natuurlijk geen verstaanbaren zin verkreeg. Evenwel het verdient de aandacht dat hij aan dit woord toevoegt רמא, want dit deed hij niet willekeurig, maar omdat hij in zijn tekst nog een woord vond, dat in den onzen ontbreekt en waarin hij eene afleiding van עלה hoog zijn meende te herkennen. In werkelijkheid echter was dat ontbrekende woord בלע, zooals de Grieksche en Syrische vertalingen lazen. Nu herinnere men zich wat boven ten aanzien van vs. 2 werd opgemerkt en dan zal blijken, dat ook de Masorethische tekst dit woord had in den vorm בלעך, die den uitleggers zooveel hoofdbreken heeft gekost. In het voorafgaande שכין zal dus כי schuilen of mogelijk כן הוא. Uit deze verstrooide elementen laat zich een vers opbouwen ongeveer van dezen vorm:

כי כמו בלעך שער   כן אכול ושתה עמו

„want alsof gij een haar doorslikt, zóó is het eten en drinken met hem". אכול en שתה zijn dan niet als Imp., maar als Inf. te punctueeren. Deze lezing komt zeer nabij aan hetgeen Syr. heeft, afgezien van de willekeurige vertolking van שער door pik. De Grieksche vertaling heeft de genoemde verba in het Perf. gelezen en laat den gierigaard zelf eten, als of hij een haar doorslikt, maar dit is minder in overeenstemming met vs. 8*a* „uwe bete die gij gegeten hebt zult gij uitspuwen"," waarvoor G. trouwens ook de 3de persoon heeft. De woorden בנפשי en יאמר לך, die de Hebr. tekst meer heeft, komen noch in G., noch in S. voor. Wel heeft G. hier een ander naar het schijnt onjuist toevoegsel *μηδὲ πρὸς σὲ εἰσαγάγης αὐτὸν καὶ φάγης τὸν ψωμόν σου μετ' αὐτοῦ*. Er heeft dus vermoedelijk nog iets meer in den oorspronkelijken tekst gestaan, waardoor de woorden ולבו בל עמך tot een volledig vers gemaakt werden, maar de overlevering is te onzeker om vast te stellen wat dit geweest kan zijn. Zie beneden bij vs. 8.

vs. 8. Hier heeft men voorgesteld (zie de uitgave van Kittel) de tweede vershelft te vervangen door 3*b* en dit lijkt ook mij waarschijnlijk, evenals dat het tegenwoordige 8*b* aan het einde van vs. 9 behoort. Dit vers wordt dan een tristichon, tenzij men kan besluiten het vers uit vs. 7 in dezer voege aan te vullen: ושחת דבריך הנעימים—ולבו בל עמך.

vs. 19. De Leidsche vertaling heeft hier de in het Nederlandsch zonderling klinkende vertaling „en doe uw hart den rechten weg betreden" eene beeldspraak, die men wel in geen enkele taal zal bezigen. Blijkbaar heeft de vertaler geene vrijheid gevonden om met de Statenvertaling en nieuwere uitleggers volgens G. ישר te lezen. Maar indien men aan de overgeleverde lezing wil vasthouden, en daarvoor pleiten plaatsen als 4, 14 en 9, 6, dan zal men, gelijk in de uitgave van Kittel wordt voorgesteld לבך in בינה moeten veranderen.

vs. 20. In de tweede vershelft bevreemdt de verbinding זללי בשר hoewel בשר algemeen overgeleverd is en de oude vertalingen het alle uitdrukken. Ook het bijgevoegde למו schijnt volmaakt overtollig en als stopwoord bedoeld te zijn. Dergelijke Dativ. komen wel is waar in het Hebr. dikwijls voor, maar dan moet toch de verbale kracht van het voorafgaande זלל nog in het taalbewustzijn leven en dat schijnt juist bij dit woord het geval niet te zijn. Waar het in den Bijbel of bij Sirach voorkomt is het eenvoudig subst. synoniem met סבא. Dat het, zoo als G in vs. 21 heeft, bepaald *πορνοκόπος*, of zooals Frankenberg beweert, bepaald *Verschwender* beteekent, is etymologisch niet te bewijzen. Om al deze redenen schijnt mij de tekst onjuist overgeleverd en ik vind daarvoor eenig bewijs in de Grieksche vertaling, die בשר weergeeft met *κρέων τε ἀγορασμοῖς* en dus niet alleen het woord van זללי scheidt, maar ook blijkbaar בשר tweemaal vertaalde, eens door *κρέων* = בשר en eens door *ἀγορασμοῖς* = שבר, wat er toch wel op wijst dat de lezing niet zóó vaststaat. Zoude de ware lezing niet שֵׁכָר sterke drank geweest zijn in paralelisme met יין in 20 a? En is het dan niet ver-

der beter Hebreeuwsch, wanneer wij lezen: בוללים שכר למו? Dan heeft למו althans raison en staat hier op dezelfde wijze als bijv. Job. 3, 15 עם שרים זהב להם.

vs. 28. כְּחֶתֶף kan ten spijt van de Lexica nooit beteekenen als een struikroover; dat verbiedt de vorm van het woord, men moet dan כְּחֹתֵף vokaliseeren. Maar waarschijnlijk heeft Torczyner gelijk, wanneer hij volgens 9, 14 wil lezen בפתח. Evenwel ook het tweede lid van het vers bevredigt niet; ik stel daarom voor naar Hab. 1, 15 te lezen: ובגדים בחרם תאסף, „en verzamelt de trouweloozen in haar net."

vs. 31. Leidsche vertaling: „Ziet er niet naar, hoe de wijn fonkelt, hoe hij parelt in den beker, hoe hij zacht naar binnen gaat." Dat laat zich hooren en schijnt inderdaad bedoeld te zijn door de redactoren van den tekst, want de Targum heeft ongeveer evenzoo vertaald. Evenwel wie de Hebr. woorden wat nauwkeuriger bekijkt beschouwt deze vertaling met eenig wantrouwen. De Hitpa'el יתאדם in de beteekenis rood zijn of zich rood vertoonen (Statenv.) is ongewoon; gewoonlijk bezigt men in deze bet. de Hiph'il. במישרים in de bet. zacht of glad is ook zeer vreemd. Wel is waar worden in het Hebr. dikwijls subst. met praepos. gebruikt, waar men in andere talen en ook in het Nederlandsch adverbia bezigt, maar waar elders במישרים op deze wijze voorkomt, beteekent het niet glad of zacht, maar rechtvaardig, bijv. Ps. 9, 9. In dien zin hebben dan ook de Grieksche en Syrische vertalingen het hier genomen. Men beroept zich echter op Hoogl. 7, 10, doch die tekst is alles behalve duidelijk en o. a. de Leidsche vert. vertolkt למישרים aldaar met „naar behooren", wat toch een geheel ander begrip is, dan zacht hier. Voeg bij al deze bezwaren de afwijkende lezingen in G, en men beseft gereedelijk dat met de gegeven vertaling niet alles in den haak is. Het is mij bekend dat Lagarde en anderen op zijn voetspoor in de Grieksche vertaling niets anders zien dan misverstand van dezelfde woorden, die thans in onzen tekst staan, maar hoewel dit ten deele juist is, zoo blijft er toch nog genoeg

over om te constateeren dat de tekst, dien de vertaler vóór zich had, aanmerkelijk van den Hebr. verschilde. Ongelukkig is hij echter van dien aard, dat daaruit geen licht over den oorspronkelijken tekst opgaat en wij daaruit alleen kunnen besluiten, dat hier reeds zeer vroeg tekstbederf is ingeslopen, zoodat zoowel de redacteur van den Hebr. tekst als de Grieksche vertaler uit de overgeleverde lezingen maar iets hebben gemaakt. Er blijft dus niets over dan zich neer te leggen bij de gewone vertaling van de eerste woorden van het vers, met de verandering van יתאדם in יאדים en de woorden יתהלך במישרים te schrappen als eene kantteekening, die uit het Hooglied stamt, zooals beneden bij vs. 35 waarschijnlijk zal gemaakt worden.

Vs. 32. יפרש aan het einde van dit vers wordt gewoonlijk vertaald met steken, maar deze beteekenis is verzonnen. De Arameesche vertalingen drukken dan ook het begrip vliegen uit van פרש de vleugels uitspreiden. Zij lazen dus hetzelfde woord, maar reeds de bouw van het vers toont aan dat het woord bedorven is, omdat er twee woorden noodig zijn. Inderdaad heeft de Grieksche vertaler nog twee woorden gelezen, want hij heeft hier *διαχεῖται αὐτῷ ὁ ἰός*. In het laatste woord herkent men onmiddellijk het Hebr. ראש en daaruit blijkt dat יפרש in twee woorden te scheiden is, nl. רש = ראש gif (G ראשו *αὐτῷ ὁ ἰός*) en יפר, dat ook Deut. 29, 17 voorkomt in verbinding met ראש in den vorm van het Part. פֹּרֶה van een √ פרה, die echter niet het bekende פרה vruchtbaar zijn, maar = Arab. فار of Syr. ܦܪ, uitdampen, uitstroomen (van bloed, damp, schuim enz.) is. Men moet dus in Deut. t. a. p. vertalen: een wortel, die gal en alsem *uitstroomt*. Wie mocht betwijfelen of ראש ook van slangengif gezegd wordt, late zich door Job 20, 16 onderrichten. Overigens zal men op onze plaats, indien de lezing in Deut. 29 juist is, יפרה moeten lezen, want יָפֵר zoude eene onwaarschijnlijke (vg. G.) verandering van de lezing in Deut. met zich brengen, tenzij men wil onderstellen, zooals dit met meer Hebr. verba het geval is, dat het

Impf. van den stam פור, het Part. van פרה gevormd is.

Vs. 35. De uitleggers zijn er op uit in dit vers de voortzetting te zien van het voorafgaande, zoodat zelfs is voorgesteld geworden (vg. de noten in Kittel's uitgave), om na אקיץ het woord מסבאי in te voegen. Naar hunne meening wordt hier de onverbeterlijke dronkaard sprekend ingevoerd en beroemt hij er zich op, dat hij niettegenstaande de ondervonden bestraffing, toch den wijn weer zal zoeken. Inderdaad een zonderlinge inval van den Spreukdichter, nadat hij met zoo grooten ernst tegen de gevaren der dronkenschap gewaarschuwd heeft, zelf te getuigen dat zijne vermaningen volkomen nutteloos zijn. Daarbij komt de ongewone vorm om iemand sprekende in te voeren en de afwijkende bouw van de spreuk, die Duitsche geleerden te vergeefs door hunne kunststukken naar het gewone model zoeken te fatsoeneeren. Daarentegen moet het ieder opvallen, die het vers aandachtig leest, dat hier groote gelijkheid van uitdrukking is met het Hooglied en wel bepaaldelijk met c. 5, 7. Men luistere: „Mij vonden de wachters, die rondgaan in de stad; zij sloegen mij, zij verwondden mij" enz., zóó heet het daar en hier: „zij sloegen mij — ik werd er niet ziek van —, zij ranselden mij — ik verloor mijn bewustzijn — wanneer ik weer bijgekomen zal zijn, zal ik voortgaan hem nog te zoeken." Blijkbaar hebben wij hier dezelfde personen vóór ons als ginds: de nachtwakers en de verliefde, die op ongepasten tijd haar geliefde zoekt en deswegens door de eersten wordt geslagen. M. a. w. wij hebben hier te doen met een vers uit het Hooglied *in margine* van den archetypus geschreven en door den redacteur argeloos hier ingevoegd. Wat het geval nog belangrijker maakt is, dat wij nog de plaats kunnen aanwijzen, wáár het in het Hooglied behoorde te staan, nl. na c. 3, vs. 3. Dit vers vangt evenals 5, 7 aan met: „Mij vonden de wachters, die rondgaan in de stad, (en ik vroeg hen): hebt gij dengene dien mijne ziel lief heeft gezien?" Wat die wachters daarop antwoordden wordt niet medegedeeld, maar juist ons vers bevat dat antwoord, dat

alles behalve vriendelijk uitviel, want de schoone liep eene afstraffing aan den lijve op voor haar onbetamelijk gedrag. Maar zij laat zich daardoor niet afschrikken en zegt: als ik van de schrik bekomen ben, zal ik voortgaan hem te zoeken, waarop dan in Hoogl. 3, 4 bericht wordt dat zij hem kort daarna vindt.

Niemand werpe mij tegen, dat het zeer onwaarschijnlijk is, dat een vers uit het Hooglied in het Spreukenboek is terecht gekomen, want dergelijke verdwaalde verzen zijn er in het O. T. meer aan te wijzen; ik behoud mij voor bij een andere gelegenheid daarop nader terug te komen.

Cap. 24.

v. 11. Het tweede lid van dit vers is door schrijffouten bedorven, maar met behulp van de Grieksche vertaling wel terecht te brengen. Deze heeft: *καὶ ἐκπρίου κτεινομένους μή φείσῃ*, en dat dit inderdaad de zin moet zijn leert de vergelijking van het eerste verslid. Laat ons dus zien of wij dezen zin niet in den Hebreeuwschen tekst kunnen terug vinden. Wij beschouwen daartoe eerst de woorden להרג אם en zonderen daaruit eerst de consonanten א en ל af, die te zamen het woordje אַל geven, dat wij vóór תחשׂוך plaatsen, zoodat wij *μή φείσῃ* reeds teruggevonden hebben. De overige consonanten vokaliseeren wij הֲרֻגִים = *κτεινομένους*. Ons rest nog het eerste woord te verbeteren en, daar wij weten dat het werkwoord חשך met מן geconstrueerd wordt, zoo lezen wij וּמִמַּלֵּט. Vertaling: „en laat niet na hen die ter dood gebracht zullen worden te redden". Later zag ik dat ook Torczyner hier het verb. מלט gevonden heeft, hoewel hij het vers op eenigszins andere wijze reconstrueert.

vs. 12. L. met G. וְיוֹצֵר נפשׁ, maar zonder כל (*πᾶσιν*).

vs. 14. In plaats van דֵּעָה kan men met G. תֵּדַע lezen, hoewel נאוה m. i. nog beter ware.

vs. 15. In 15*a* is een woord te veel nl. רשׁע, dat door sommige uitleggers daarom geschrapt wordt, en in 15*b* is een

woord te weinig. Vermoedelijk behoort רשׁע dus in 15*b*, te meer omdat in vs. 16, dat voor de vermaningen van vs. 15 een grond aangeeft, van den רשׁע sprake is. Bovendien staat de lezing van 15*b* niet vast, want in de Grieksche vertaling heet het: *μηδὲ ἀπατηθῇς χορτασίᾳ κοιλίας*. Deze vertaling wekt het vermoeden dat תשׁרד eene valsche lezing is voor יַשִּׁיאֲךָ, terwijl in רבצו misschien בצע schuilt (De ר kan dittographie van de ר in het voorafgaande woord zijn). Zoo zouden wij verkrijgen: ואל ישׁיאך בצע רשׁע „en dat U het onrechtvaardige gewin van den goddelooze niet verleide". De Grieksche vertaler las שׂבע voor בצע (met metathesis en andere sisklank) maar hoe hij aan *κοιλιας* (בטן) kwam is niet duidelijk.

vs. 21. De Leidsche vertaling geeft het woord שׁונים met omwentelingsgezinden weer, maar brengt daarmede eene politieke gedachte in den tekst, die den Hebreeën vreemd is. Sommige andere uitleggers hebben daarom de voorkeur gegeven aan de lezing van G., die hier שׁניהם heeft (vg. vs. 22), wat dan verder verandering van het volgende verb. (G. *ἀπειθήσῃς*) noodzakelijk maakt. De Arameesche vertalingen schijnen שׁטים gelezen te hebben, wat op zich zelf eene goede lezing is, maar beter schijnt שׂנאיהם hunne haters (vijanden). Ook in vs. 22 schijnt men zóó te moeten lezen in plaats van שׁניהם, want met die twee kunnen niet anders gemeend zijn dan Jahwe en de koning, wat gelijk van zelf spreekt, niet bedoeld kan zijn. Wel is waar hebben nieuwere uitleggers op het voorbeeld der Syrische vertaling שׁניהם hier vertaald met „hunne jaren". maar dat gaat niet aan wegens het voorafgaande פיד, zoodat de Targum en de Vulgata dan ook terecht dezen uitweg uit de moeilijkheid verworpen hebben.

vs. 31. Dat dit vers oorspronkelijk geen tristichon was, maar feitelijk uit twee verzen bestond is duidelijk en staat dan ook in de uitgave van Kittel vermeld. Bepaaldelijk ontbreekt de eerste helft van het tweede vers, doch gelukkig kunnen wij deze uit de hier overigens zeer gebrekkige Grieksche vertaling aanvullen, mits wij eenige verbeteringen aanbrengen.

Die tekst schuilt namelijk in de woorden *ἐὰν ἀφῇς αὐτὸν χερσωθήσεται*, die letterlijk terugvertaald zouden luiden הן סלחתו יבש, maar feitelijk gelezen moeten worden: הנה שְׁלֻחֹתָיו יבשו d. i. (vg. Jes. 16, 8) „Ziet zijne scheuten (of ranken) waren verdroogd". Vermoedelijk moeten deze woorden aan het begin van het vers staan, dan 31, 3, eindelijk 31, 1 en 2, zooals blijkt uit de ו vóór הנה aan het begin van vs. 31 en uit de volgorde van den Griekschen tekst.

Cap. 25.

vs. 4. Dat in het tweede lid van dit vers naar G moet gelezen worden צָרוּף כֻּלּוֹ is reeds meermalen opgemerkt, maar ik kan ook den vorm הָגוֹ hier zoo min als aan het begin van vs. 5 voor juist houden. Men is volgens de punctuatie gedwongen daarin een Inf. abs. te zien van een verb. הָגָה, dat dan als eene nieuwe formatie van הוגה (Hiph'il van יגה) te beschouwen ware. Evenwel al komt in het Syrisch ܐܘܓܝ voor, in het Hebr. kan men dit verb. slechts 2 Sam. 20, 13 aanwijzen en daar staat de tekst allerminst vast, zoodat men zich daarop liever niet moet beroepen. Welke waarschijnlijkheid is er dus dat zich in de taal eene nieuwe formatie ontwikkeld heeft uit een grondvorm, welks bestaan onzeker is? Ook schijnt de lezing niet vast te staan, want zoowel de Arameesche, als de Grieksche vertalingen hebben aan het begin van vs. 4 en 5 verschillende aequivalenten, hoewel daaruit niet volgt, dat wij inderdaad twee verschillende vormen hebben aan te nemen, daar de samenhang van beide verzen er juist op wijst, dat in beide gevallen hetzelfde verbum gebruikt wordt [1]). Nu heeft men er op gewezen dat הגו wellicht een kunstterm is voor het uitsmelten van zilver en dat wij het Hebr. niet voldoende kennen om in dergelijk geval de lezing te veranderen, maar dit argument zoude alleen voor vs. 4 opgaan, indien het juist ware. Maar het is niet juist, want

---

[1]) Dwingende kracht ken ik echter niet aan dit argument toe.

wij kennen dien kunstterm volkomen goed, nl. צרף. Het wil mij dus voorkomen, dat wij in beide verzen moeten lezen הִסַּג en evenzoo 2 Sam. 20, 13 הוּסַג. De eenige plaats, waar dan nog het verb. הגה zoude voorkomen Jes. 27, 8, is eveneens bedorven, doch het zoude ons thans te ver van ons doel voeren die plaats uitvoerig te bespreken. Ik merk dus ten slotte alleen nog op dat in vs. 5 מלפני moet gelezen worden.

Vs. 7. Terecht heeft men aangenomen dat de drie laatste woorden van dit vers niet daarbij behooren, maar een nieuw halfvers vormen. Evenwel men moet daarbij nog uit de Grieksche vertaling aanvullen *λέγε* = דַּבֵּר, dus luidt het half vers: „Zeg wat uw oogen gezien hebben", maar dit half vers kan niet zoo maar met de eerste woorden van vs. 8 tot een vers verbonden worden. Wij moeten dus eerst deze nader beschouwen en dan blijkt het, hoewel de oude vertalingen hetzelfde gelezen hebben, dat de tekst tot bezwaren aanleiding geeft. Reeds de vermaning: ga niet uit om een rechtsstrijd te voeren met het achteraan hinkende מהר bevreemdt, maar daarbij komt nog iets anders, namelijk, dat van dien rechtsstrijd wederom sprake is in vs. 9 eerste gedeelte, dat in de Grieksche vertaling ontbreekt. Daarentegen heeft deze vertaling in vs. 10 een lang toevoegsel, zoodat de tekst van deze verzen blijkbaar reeds in oude tijden in wanorde geraakt is. Wellicht dat in dit toevoegsel de voortzetting schuilt van 7 c., bijv. in de woorden aan het slot van vs. 10 in G. *ἀλλὰ φύλαξον τας ὁδούς σου εὐσυναλλάκτως*.

Vs. 8. Van de eerste woorden van dit vs. spraken wij reeds en wij komen daarop nader terug bij vs. 9. Hier schrappen wij ze, want hetgeen overblijft vormt een volledig vers. Ook daarin is niet alles in orde, maar men volge niet die uitleggers, die פן willen schrappen, of in כי veranderen, want פן is volkomen juist. De fout schuilt in מה תעשה. Vermoedelijk stond in den archetypus bij de ה van תעשה als correctie bijgeschreven. מ d. i. l. תעשם, welke correctie door den afschrijver niet begrepen is, zoodat bij de מ en de ה nochmaals in den

tekst opnam. Men schrappe dus מה en leze volgens G. *μεταμεληθῇς* תאשם vg. 30, 10. Dan is alles in orde. Vert.: „opdat gij niet ten slotte daarvoor boeten moet, als” enz.

Vs. 9. De eerste vershelft ontbreekt, zooals wij zagen, in G. en beantwoordt niet aan hetgeen in 9*b* gezegd wordt. De woorden zijn buitendien verdacht. את רעך is allicht dittographie van אתך רעך in vs. 8 en ריבך ריב bevat eene herhaling van het woord ריב, die ook verdenking wekt. Wij schrappen daarom deze woorden en voegen hier 8*a* in, na den tekst daarvan te hebben gewijzigd, als volgt: אל תוצא דבת רעך. De uitdrukking הוציא דבה is bekend genoeg en in alle woordenboeken te vinden. דבת beantwoordt aan לרב in vs. 8 en waarschijnlijk ook aan ריבאת in vs. 9 en dit woord is hier noodig met het oog op hetgeen in vs. 10 volgt. Vert.: „Breng niet het kwaad van uwen naaste uit en verraad het geheim van een ander niet”.

Vs. 10. Hier wensch ik slechts eene enkele opmerking te maken over תשוב aan het einde. De Leidsche vertaler zegt daarover in de noot: „letterlijk *het slecht gerucht over u niet terugkeere*, dus: altijd voortdure. Frankenberg vertaalt zonder meer aufhöre. Maar als de auteur dat bedoeld had zoude hij ongetwijfeld geschreven hebben תשבת, dat graphisch niet veel van תשוב verschilt. Wil men nu zóó verbeteren, waarvoor men zich nog op G. *οὐκ ἀπέσται* kan beroepen, dan is tegen die vertaling niets in te brengen, maar ik meen dat תשוב zich wel laat verdedigen, als men vertaalt „en uw kwaad gerucht niet tot u wederkeere”. Wellicht ware dan לא in אליך te veranderen. Het kwaad loont zijnen meester is de algemeen Israëlietische leer, ook in het O. T.; wie van een ander kwaad spreekt, krijgt het op zijn eigen hoofd terug.

vs. 11 en 12. De moeilijkheden van deze verzen zijn gelukkig opgelost door de gissing van Torczyner om in vs. 11 aan het slot te lezen על אזן שמעת en omgekeerd aan het slot van vs. 12 על פניו. Alleen is het noodig ook מוכיח met G. הוכיח te lezen.

vs. 13. Met de in de noten van Kittel's uitgave voorgestelde veranderingen כצאת en בחם betuig ik gaarne instemming, maar

men schrappe dan bovendien קציר als dittographie van het volgende ציר.

vs. 16. De tweede vershelft behoort veeleer bij 27*a*. Merk op dat vs. 17 begint met הקר en evenzoo in de Grieksche vertaling 27*b*, waar de Hebr. tekst וחקר heeft. Wat verder in 27*b* volgt is zinloos.

vs. 19. Na al hetgeen over dit vers geschreven is is in het algemeen de lezing van dit vers afdoende verbeterd, maar in 19*b* מבטח eenvoudig te schrappen gaat niet aan, al ontbreekt dit woord in de var. in 20*a* en bij G. Het is juist het ijdele zelfvertrouwen van den בוגד, dat met een slechte tand en wankelenden voet vergeleken wordt, niet de בוגד zelf.

vs. 20. De verandering van נתר in נתק op grond van *ἕλκει* in G. is weinig waarschijnlijk, want waarom zoude de auteur hier dan dit zeldzame woord en niet veeleer שחין of פצע gebruikt hebben? Daarbij komt dat vóór חמץ een woord ontbreekt. G. *ἀσύμφορον*, de Arameesche vert. רמה. Welk Hebr. woord dit was is moeilijk uit te maken, wellicht נתן, en is dit inderdaad het ontbrekende woord, dan zoude dit in het zonderlinge נתר kunnen schuilen, dat van zijne plaats geraakt en vervolgens verschreven is. In dit geval ontbreekt het woord, dat na על volgen moest. Eene zekere emendatie is onder deze omstandigheden onmogelijk.

vs. 23. סתר aan het slot kan niet goed zijn. De Grieksche vertaling heeft *ἐρεθίζει*, maar het is onwaarschijnlijk dat hier een verbum stond. Wellicht is te lezen פֹּרֶרֶת (לשון komt zoowel mannelijk als vrouwelijk voor).

Cap. 27. [1]

27, 6 heeft het woord נעתרות den uitleggers groote moeite veroorzaakt. De letterlijke vertaling daarvan in onze Statenvertaling: „de kussen des haters zijn *af te bidden*" is onbevredigend en daarom vindt men in sommige woordenboeken o. a. bij Gesenius-Buhl een tweede werkwoord עתר

---

[1]) Voor Cap. 26 zie men Theol. Tijdschr. II, 301—309.

opgegeven, dat men met עשׁר gelijk stelt, zoodat de zin zoude luiden „maar de kussen des haters zijn rijkelijk". Evenwel een dergelijk verb. bestaat in het Hebr. niet, zoodat daarmede deze vertaling veroordeeld is. De Syrische vert. drukt het woord niet uit, de Targum heeft naar het schijnt רעות (slecht) gelezen en G heeft ἡ ἑκούσια, waarnaar Bickell מנדבת voorsloeg, wat evenwel geenszins beter is dan de overgeleverde lezing. Beter was Dyserincks נעצרות = te vreezen, maar men verwacht hier wat de Vulg. (fraudulenta) en de Leidsche vert. (verraderlijk) hebben. De laatste vertaalde echter op den gis, want het overeenkomstige Hebr. woord is nog te vinden. Bedenkt men dat Ps. 26, 4 נעלם den zin van geveinsd heeft, dan zoude men dit voor het juiste woord kunnen houden, of het graphisch meer met נעתר overeenkomende נִסְתָּר.

vs. 7. תבוס vertreden is al een heel zonderling woord, wanneer het subjekt נפשׁ is. Lees derhalve תמאס „versmaadt". Natuurlijk moet de tweede vershelft met לנפשׁ aanvangen.

vs. 7. Zoo duidelijk als het eerste gedeelte van dit vers is, zoo onduidelijk is de tweede vershelft. Men leze slechts onze Statenvertaling: „alzoo is de zoetigheid van iemands vriend van wege den raad der ziele." De Leidsche vertaling maakt er van: „maar het zoete der boosheid krenkt de ziel" met de opmerking dat boosheid en krenkt volgens de Grieksche vertaling verbeterd zijn. De Grieksche vertaling heeft echter *καταῤῥήγνυται δὲ ὑπὸ συμπτωμάτων ψυχή*, „maar de ziel wordt verscheurd (ומתקרע) door ongevallen (מעצבות)", wat nog wel eenigszins anders klinkt. In deze lezing is echter het een en ander, dat ons dadelijk helpt om eene fout in den Hebr. tekst te verbeteren, nl. het onmogelijke מעצת, waarin volgens G eene afleiding van עצב schuilt Evenwel wij hebben hier niet het Subst. עצבת, maar een verb. fin. noodig in paralelisme met ישמח in 9 a, dus יעצב of, om nader bij de overgeleverde consonanten te blijven מְעַצֶּבֶת (of מְעַצְּבֶת). Wat doet nu echter de ziel pijn? Hier kunnen noch de Hebr. tekst, noch de

Grieksche vertaling een bevredigend antwoord geven. Ook de Arameesche vertalingen laten ons in den steek, slechts het paralele eerste lid kan ons eenig licht geven. Olie en wierook verheugen het hart, maar .... doen de ziel pijn. Blijkbaar moeten dus in de woorden ומתק רעהו twee dingen genoemd zijn, die eene tegenovergestelde werking oefenen als olie en wierook. Een daarvan komen wij op het spoor, wanneer wij in ומתק het woord מק, dat ons uit Jes. 3, 24 en 5, 24 bekend is en stank [1]) beteekent, herkennen. Ook bij Jes. is מק het tegenovergestelde van בֹּשֶׂם balsem, gelijk hier van קטרת. Dan zoude in רעהו het woord וְרִמָּה kunnen schuilen.

vs. 10. Voeg de woorden ביום אידך aan het einde van het vers, dan ontstaan twee regelmatig gebouwde verzen.

vs. 22. Dat dit vers compleet is zonder de woorden בתוך הריפות בעלי is duidelijk. Wellicht mag men daarin eene uitwerking van de vergelijking zien door een lezer daarbij aangeteekend en op die wijze in den tekst gedrongen. Het is dan ter nauwernood de moeite waard daarbij stil te staan, ware het niet ter wille van de daarin voorkomende woorden הריפות en עלי. Het laatste wordt door G. niet uitgedrukt, wel door S. die daarin eene afleiding van יעל (תועיל) zag. In den Targum beantwoordt daaraan באודרך, *op uw dorschvloer*, volgens Levy, *Chald. Wört*, omdat de vertaler aan eene hooge plaats dacht bij עלי. Op welken grond Aquila, Theodotion, de Vulg. en de nieuwere vertalingen aannemen dat het woord *pilum* (stamper) beteekent is mij onbekend; vermoedelijk heeft men het geraden uit den aangenomen samenhang [2]). Daar het in G. ontbreekt houd ik het voor eene variant bij het

---

[1]) Niet stof, maar lucht van rottende organismen.

[2]) Men kan zich voor die beteekenis niet beroepen op de Grieksche vertaling van 23, 31, want de vergelijking van de Arabische vert. t. a. p. schijnt eer op eene lezing *ὑπερῷον* te wijzen, ofschoon de Syr. Hexapl. door ܡܘܒܟܐ de lezing *ὕπερον* = stamper bevestigt. Immers in den Hebr. tekst is dáár van עֱלִי geen spoor en volgens Lagarde is de Syrische lezing ontstaan uit metathesis van מֵישָׁרִים.

volgende מעריו. Wat הריפות betreft, dat ook 2 Sam. 17, 19 voorkomt, G. laat het dáár onvertaald en heeft hier daarvoor *ἀτιμάζων* en dus aan eene afleiding van חרף gedacht. Welk woord de Targum, die סיעא vergadering vertaalt, gelezen heeft is onduidelijk, want de gezochte verklaring bij Lévy t. a. p., dat aan de scherpzinnigheid der Synedriumleden gedacht is, schijnt onaannemelijk. Hoe dit echter zij, in den tekst bij Samuel vertaalt T. het woord met דקילא dadel en schijnt (vg. Lévy s. v.) חרפות gelezen te zijn, afleiding van חֹרֶף = vroegrijpe vruchten. Zooveel schijnt dus klaar dat in onze woordenboeken ten onrechte de eerste letter voor de ה van het art. is aangezien, terwijl zij in werkelijkheid bij het woord zelf behoort en inderdaad uit een ח ontstaan is. Vermoedelijk is bij Samuel het woord door winterkoren te vertalen, hoewel חֲרֻפָה niet uitsluitend van koren gebruikt werd, maar ook van andere vroegrijpe vruchten.

Vs. 24 behoort niet in dezen samenhang, maar ergens in een raad aan koningen, zooals er een in den aanvang van C. 30 voorkomt; daarom is de lezing נֵזֶר volkomen goed. Dat ואם in ואין te verbeteren is, is bekend.

Vs. 25 moet waarschijnlijk volgens G. gelezen worden:

ראה חציר ותגז דשא ואסוף עשבות הרים

„Zie om naar het groen en maai het gras en zamel de berggewassen in."

Vs. 26 sluit bij vs. 23 aan. Vóór כבשים is וַתְּהִי in te voegen. Het tweede lid is geheel bedorven: שדה wordt in de Arameesche vertalingen niet uitgedrukt, en is misschien bedorven uit שה schaap, evenals מחיר uit צמר wol, zoodat met invoeging eener ו vóór עתודים het halfvers luidt: וצמר שה ועתודים.

Cap. 28.

Vs. 15. Dit vers is op zichzelf eenvoudig, maar toch is er eene moeilijkheid in, nl. de juiste beteekenis van שוקק. De Statenvertaling heeft daarvoor „die ginds en weder loopt", terwijl de Leidsche vertaling in plaats daarvan „hongerig"

leest, met de opmerking dat die vertaling onzeker is. Toch is hier voor onzekerheid geen reden, want uit Jes. 29, 8 en Ps. 107, 9 weten wij dat שוקק beteekent „begeerig, dorstig", gelijk de Grieksche vertaling (διψῶν) ook heeft. Diezelfde vertaling leest echter in plaats van נהם πεινῶν hongerig en het behoeft geen betoog dat die lezing veel mooier is, dan die van den Hebr. tekst. Een slecht heerscher is als een hongerige leeuw en als een dorstige beer voor een arm volk, dat hij uitzuigt door zijne gewelddaden. De onzekerheid, waarvan de Leidsche vertaler gewaagt ten aanzien van de beteekenis van שוקק is trouwens een gevolg van eene dwaling in onze woordenboeken, die dit woord vermelden onder den wortel שקק, terwijl het behoort tot den wortel שוק, waarvan o.a. het bekende woord תשוקה „verlangen" komt. De Statenvertaling is in dwaling gebracht door Joël 2, 9, waar trouwens de vertaling ook onjuist is, evenals Jes. 33, 4, waar de tekst bedorven is, maar de bespreking van al deze plaatsen zoude ons thans te ver van ons doel afleiden. Genoeg, de dáár voorkomende vormen hebben niets met ons woord שוקק te doen.

Vs. 17. Hetzij men dit vers in de Statenvertaling, of in de Leidsche vertaling leest, het blijft even raadselachtig, niettegenstaande de aanteekening in de laatste luidende: „De bedoeling schijnt te zijn, dat men een moordenaar aan de onrust die hem voortjaagt moet overlaten en niet trachten hem tegen te houden". Met meer zekerheid, die echter in omgekeerde reden staat tot juistheid, spreekt Frankenberg, die beweert dat hier niet van een eigenlijken moordenaar, maar van den goddelooze sprake is, die vliedt, totdat het verderf hem bereikt, en die men niet moet ophelpen Deze verklaring is ten eenenmale valsch, omdat zij de bewoordingen van den tekst geweld aandoet en ze niet opvat in den waren zin. Hier is, om te beginnen, wel degelijk sprake van een moordenaar, hetzij opzettelijk of niet opzettelijk, dat laat de tekst in het midden, kortom van iemand op wien bloedschuld rust. Nu wij weten dat de Hebr. wet ten zijnen aanzien geen genade

kent; tenzij hij door de vlucht buiten bereik van den bloedwreker blijft is het met hem gedaan, want wie eens anders bloed vergiet, diens bloed zal vergoten worden. Dat daarvan hier sprake is bewijst het werkw. ינוס in 17*b*, maar nu komt de moeilijkheid dat er staat: hij vlucht עד בור naar de groeve of kuil. Wat heeft dat te beteekenen? Is daarmede bedoeld een kuil, waarin hij zich tracht te verbergen, en zoo ja, waarom staat hier dan de praep. עד, daar in dit geval — de man is eerst verborgen als hij *in* de kuil is — een ander voorzetsel noodig is. Of zal men met Frankenberg ook weder het begrip בור verwateren tot het algemeene begrip verderf? Daartoe heeft men het recht niet. De vraag is dus: staat de lezing wel vast? De Arameesche vertalingen (ook de Syrische, die naar het schijnt, althans in sommige uitgaven ܠܩܒܪܐ heeft in plaats van ܠܓܘܒܐ) hebben hetzelfde gelezen, maar de Grieksche vertaling heeft *ὁ ἐγγυώμενος* = ערבו zijn borg. Derhalve vast staat de lezing niet, maar de Grieksche lezing is ongelukkig nog slechter dan de Hebr., omdat daardoor de geheele constructie van den zin bedorven wordt en buitendien van een borg bij een doodslager geen sprake kan zijn. Ik stel daarom als gissing voor te lezen: ב[עד] עור[ו] te verklaren naar Job 2, 4: hij vlucht om zijn huid d. i. zijn leven te redden. Daarop volgt eindelijk אל יתמכו בו, dat men moet vertalen: „Grijpt hem niet" en niet met Frankenberg en de Vulg. *sustinet* of *man helfe ihm nicht auf*. De bloedwraak is een heilige plicht — voor den bloedwreker, maar het is niet aan anderen voorgeschreven hem daarin behulpzaam te zijn, evenmin als men geroepen is een vrijgeloopen slaaf aan zijnen meester uit te leveren Deut. 23, 15. De Spreukdichter, die 24, 11 [1]) voorschrijft een veroordeelde zoo mogelijk van den dood te redden, geeft ook hier uiting aan dezelfde humane denkbeelden, wanneer hij vermaant een voortvluchtigen doodslager niet te grijpen en aan den bloedwreker uit te leveren.

---

[1]) Vgl. boven, bladz. 10.

Vs. 28. Dit vers is een variant van vs. 12 en van 29, 2 en 16. Daardoor hebben wij voor sommige woorden een groot aantal verschillende lezingen, vooral als men ook nog die der oude vertalingen daarbij in aanmerking neemt. Het wordt daardoor zeer moeilijk de oorspronkelijke lezing uit te vinden, bijv. in 28*a* en 12*b*, die ons de keus geven tusschen יחפש en יִסָּתֵר, dat geen rechte tegenstelling geeft met ירבו in 28*b*. G. heeft in 28*a* στένουσι, in 12*b* ἁλίσκονται. Bepalen wij ons tot 28, dan stuiten wij in 28*b* op ירבו, dat veel zijn of veel worden beteekent, eene uitdrukking, die hier zonderling is. In 29, 16*b* hebben wij daarvoor de variant יראו, die stellig de voorkeur verdient en is dat de ware lezing, dan behoeft יסתר geen aanstoot te geven. ירבו is misschien ontstaan door den invloed van ברבות in 29, 2*a* en 16*a*, dat men zonder noodzaak in ברדות heeft willen veranderen. In 28, 12*b* kan יחפש verdedigd worden, hoewel de lezing eenigszins bevreemdt. Wie het noodig acht kan met Perles יחפז lezen.

Cap. 29.

vs. 4. איש תרומות wordt in onze vertalingen weergegeven met „iemand die tot geschenken genegen" of „die tuk op heffingen is", maar die vertalingen zijn onmogelijk. Het overeenstemmend getuigenis der oude vertalingen (Vulg. uitgezonderd) bewijst dat de ware lezing תרמית is, dat ook een veel betere tegenstelling is bij משפט in 4*a*.

vs. 9. De Leidsche vertaler heeft gemeend den tekst der Statenvertaling te verbeteren door den zot tot subjekt te maken van de werkwoorden in 9*b* op deze wijze: „dan maakt deze rumoer en lacht, onbedaarlijk", maar dat is ongeoorloofd en de Statenvertaling is dus in haar recht. Maar daarmede is niet gezegd dat de tekst in orde is, daar reeds de overmatige lengte van het eerste verslid, die men door schrapping van איש getracht heeft te bekorten, het tegendeel bewijst. Gelijk men reeds uit het paralelisme en uit de Grieksche vertaling leeren kan, moet de Athnach bij איש gezet worden en behoort

אויל tot 9*b*, wat dan natuurlijk noodig maakt, dat de ו vóór רגז verplaatst wordt vóór אויל. Dan blijft nog te vragen wat beteekent aan het slot ואין נחת. In de noten van Kittel's uitgave wordt op gezag der oude vertalingen voorgeslagen נִחַת te vokaliseeren, wat dan zal beteekenen: en hij is niet verslagen, of zooals Frankenberg vrij vertaalt „auf den macht's keinen Eindruck". Evenwel tegen die vertaling merk ik op dat ואין zóó niet mag vertaald worden; men moet dan vertalen „en er is geen verslagene". Daardoor blijkt dat de emendatie valsch is. Op het juiste spoor kan ons Pred. 9, 17 brengen, waar wij lezen (Statenvertaling): „De woorden der wijzen moeten in stilheid (בנחת) aangehoord worden", wat blijkbaar zooveel is als met aandacht en waardigheid. De lezing van den Hebr. tekst is dus volkomen juist en de vertaling van het vers heeft te luiden: Een wijs man voert eene twistzaak met een ander (op behoorlijke wijze, zooals door de keuze van het woord שפט voor ieder zonder meer duidelijk is), maar de zot maakt lawaai en lacht en niemand schenkt daaraan aandacht (letterlijk: en er is geen aandacht).

vs. 11. Terecht hebben verschillende uitleggers aanstoot genomen aan het woord באחור, maar de gissing om in plaats daarvan [ב]גרונו te lezen verdient geen aanbeveling, evenmin als de voorgedragene verandering van ישבחנה in יחשך. Dat de Arameesche vertalingen met metathesis יחשבנה gelezen hebben is slechts waar van S., want de Targum heeft daarvoor מאך (= Hebr. tekst), en men kan zich evenmin op de Grieksche vertaling beroepen om eene andere lezing te onderstellen, want *ταμιεύεται* kan zeer goed = ישבחנה zijn. De fout schuilt uitsluitend in באחור, waarvoor de beide Arameesche vertalingen רעיון hebben d. i. overleg, nadenken. Vermoedelijk lazen zij בחקר en dat schijnt de ware lezing.

vs. 21. Terecht heeft hier de Leidsche vertaling in plaats van „zoon" jammer, want het Hebr. woord מנון kan niet zoon beteekenen. Maar daar de Leidsche vertaler opmerkt, dat hij eene zeer onzekere lezing volgt, wekt hij, zoo als dikwijls,

den schijn, alsof hij er maar iets van gemaakt heeft. Doch de lezing is niet zoo onzeker. Vooropgesteld zij dat מנון geen woord is en dus eene schrijffout, vermoedelijk ontstaan door het woord מדון aan het einde van vs. 22*a*. De ware lezing geven G. en S. weer, nl. eene afleiding van אנה (אנן) of אנח zuchten, weeklagen, welke, dat is niet met zekerheid te zeggen. Wij kiezen daarom אֲנָחָה.

vs. 25. De lezing van G. חרד אדם יִכָּשֵׁל schijnt beter, dan die van den Hebr. tekst, vooreerst wegens het paralelisme, dat wegens בוטח een concretum, geen abstrakt begrip vordert en ten tweede, omdat er יתן en niet, zooals de grammatika zoude vorderen תתן staat. Verder is יתן מוקש eene zonderlinge uitdrukking.

Cap. 30.

Vs. 15. De woorden הב הב moeten met G. aangevuld worden tot אהבות אהבה drie (zóó G.) geliefde dochters. De rest van het vers bevat eene getalspreuk. Vier dingen zullen genoemd worden, die onverzadelijk zijn nl. שאול, רחם, ארץ en אש. In vs. 16 worden deze opgesomd, maar de tekst daarvan is bedorven. Vooreerst moet ועצר geschrapt worden (schrijffout voor וארץ), maar daar men van den Sjeōl niet kan zeggen, dat hij niet verzadigd wordt met water, zoo moet bovendien שאול naar het tweede verslid worden overgebracht in dezer voege:

רחם וארץ לא שבעה מים   שאול ואש לא אמרה הון

vs. 27. De Statenvertaling heeft getracht het woord חצץ naar gissing te vertalen met „zich verdeelende in hoopen", terwijl de Leidsche vertaling zonder eenige opmerking vertaalt naar den Griekschen tekst, die hier *εὐτάκτως* heeft; deze laat echter weg wat dezelfde tekst nog meer heeft, nl. *ἀφ' ἑνὸς κελεύσματος*, zoodat zij feitelijk noch den Hebr. noch den Griekschen tekst weergeeft. Nu is het zoo goed als zeker dat de Grieksche vertaler *εὐτάκτως* ter verduidelijking heeft toegevoegd en daarentegen de woorden *ἀφ' ἑνὸς κελεύσματος* in zijnen tekst gevonden heeft, want ook de Arameesche ver-

talingen hebben iets dergelijks (כחרא). Men mag dus aannemen dat in den Hebr. tekst כאחר na כלו is uitgevallen. Dezelfde vertalingen hebben voor ויצא חצץ „verzamelen zich" (מתכנשין) en hebben dus waarschijnlijk gelezen וַיִּקָּבְצוּ. Die lezing is beter dan die van den Hebr. tekst, ook al verbetert men חצץ in חוץ. Vertaal dus: „De sprinkhanen hebben geen koning en verzamelen zich toch alle als één man".

vs. 31. De Leidsche vertaling teekent bij dit vers niet zonder goede reden aan dat de tekst waarschijnlijk zeer bedorven is, tracht echter toch die verzameling van schrijffouten te vertalen, natuurlijk door zeer willekeurige beteekenissen toe te kennen o. a. aan de woorden זרזיר en אלקום. Trouwens in Duitsche commentaren kan men dezelfde exegetische monstruositeiten vinden. Toch weten de auteurs dat de Grieksche tekst hier groote afwijkingen vertoont, want zij heeft: *καὶ ἀλέκτωρ ἐμπεριπατῶν θηλείαις εὔψυχος, καὶ τράγος ἡγούμενος αἰπολίου καὶ βασιλεὺς δημηγορῶν ἐν ἔθνει.* Dat deze tekst niet alleen veel beter, maar ook vermoedelijk gelijk de oorspronkelijke is, is reeds dadelijk daardoor duidelijk, omdat in vs. 29 4 wezens aangekondigd worden met fieren tred en dat deze nu blijken te zijn de leeuw, de haan, de bok en de koning, alle in bepaalde omstandigheden. En niet alleen de Grieksche, maar ook de Arameesche vertalingen hebben iets dergelijks. Nu herkennen wij aanstonds in den Hebr. tekst eenige elementen, die ook in de oude vertalingen voorkomen, bijv. de bok en de koning, maar andere ontbreken, m. a. w. de Hebr. tekst is niet alleen bedorven, maar ook onvolledig. Wij beginnen met eerst het gemakkelijkste in orde te brengen, nl. de laatste woorden ומלך אלקום עמו en stellen vast dat deze woorden gelezen moeten worden ומלך יַקְהִיל עַמּוֹ. Het verb. קהל Hiph'il wordt in de woordenboeken verklaard met verzamelen, doch dit geeft den zin er van niet geheel juist weer, want het beteekent eene vergadering (קהל) beleggen of presideeren. Daarom hebben de Grieksche vertaling het hier met *δημηγορῶν* en de Arameesche vertalingen het door eene

omschrijving in denzelfden zin juist vertaald. Na den koning behandelen wij den bok, die in het Hebr. alleen genoemd wordt, maar van wien natuurlijk ook nog iets meer gezegd is. Ik onderstel dat de Grieksche en Syrische vertalingen dezen Hebr. tekst onderstellen וּתַיִשׁ לִפְנֵי עֵז.

Zoo blijft nog alleen de haan te midden van zijn harem over, waarvoor wij in den Hebr. tekst alleen de woorden זרזיר מתנים ter beschikking hebben. De scherpzinnigheid van Dyserinck herkende in מתנים het Part. מתנשא, waardoor meteen de א in het volgende או verklaard wordt, maar met זרזיר is niets aan te vangen. Niet omdat het woord onbekend is, want het is een deugdelijk Hebr. woord, al komt het elders in den Bijbel niet voor, en het beteekent *staar*. Evenwel van dezen vogel kan moeilijk sprake zijn en de oude vertalingen zijn blijkbaar in haar recht, wanneer zij hier den haan vinden. De pogingen van sommige uitleggers om aan זרזיר de beteekenis van haan toe te kennen zijn op taalkundige gronden af te wijzen en er schiet dus niets anders over dan te onderstellen dat de oorspronkelijke lezing תרנגול in dezen zóó bedorven tekst dermate onkenbaar was geworden dat de redactoren van den Hebr. tekst het woord זרזיר meenden te herkennen. Men leze dus תרנגול מתנשא בין נקבה.

Cap. 31.

vs. 2 verg. Dit en de volgende verzen zijn slecht en vermoedelijk fragmentarisch overgeleverd, zoodat de oorspronkelijke lezing niet meer te herstellen is. Ik geef dus slechts enkele opmerkingen. In vs. 2 is stellig volgens G. תִּשְׁמֹר in te voegen. — vs. 3 למחות is wel = ללחם (vg. Syrische vert.), maar in dit geval is ook דרכיך bezwaarlijk juist (G. σου νοῦν). — vs. 4. Dat de eerste 3 woorden geschrapt moeten worden is bekend, maar ook het volgende אל deugt niet en moet אין zijn (vertaal.: „Het past aan koningen niet" enz.); in het tweede verslid is אי vóór en niet na לרוזנים te lezen en vermoedelijk שִׁכֵּר שֵׁכָר te schrijven. — Vs. 8 en 9 schijnen slechts

één vers te zijn, en wel is de lezing van vers 9 de juiste. Wat in vs. 8 staat en niet evenzoo in vs. 9 is van geene waarde: לאלם met het volgende אל is waarschijnlijk bedorven uit למואל en כל בני חלוף schijnt uit vs. 5 ingedrongen met de var. חלוף voor עני.

vs. 11 ושלל kan niet goed zijn, want dat zoude beteekenen dat eene flinke vrouw voor haren man ging stelen. Lees שלו[ה] = rust.

vs. 21. De bewerkers der Statenvertaling begrepen terecht dat men zich voor de koude niet in scharlaken kleedt, gelijk de Leidsche vertaling ons wil doen gelooven, en vertaalden dus dubbele kleederen, waarbij zij zich wel is waar eene kleine afwijking van de overgeleverde lezing veroorloofden, die door de Grieksche vertaling evenеens wordt aanbevolen. Het is echter verkieslijk met dezelfde vertaling שנים aan het begin van vs. 22 te plaatsen, omdat in het tweede lid van dit vers inderdaad van *twee* spreien" nl. één van byssus en een van purperstof sprake is.

vs. 27. De Grieksche en Arameesche vertalingen zagen in צופיה een part. pass., behoorende bij הליכות, waarvoor ook de vorm van het woord pleit, te meer omdat men volgens de gewone opvatting evenals in de overige verzen een Perf. moest verwachten. (צפתה).

DE VOORUITZICHTEN VAN HET HISTORISCH-MATERIALISME.

door Dr. K. F. Proost (Zwolle).

Inleiding.

Het ligt niet in mijn bedoeling in dit opstel het historisch-materialisme aan een uitvoerige bespreking te onderwerpen, meer om een indruk van dit bij ons veel te weinig bekende systeem te geven en daarin een zekere ontwikkeling te laten zien aan de hand van de aanhangers zelve. Ten slotte geef ik enkele critische opmerkingen en aanduidingen over zijn vooruitzichten.

Om verschillende redenen brengt een bespreking van het historisch-materialisme allerlei moeilijkheden met zich mede. In de eerste plaats reeds omdat het een theorie is, die in bepaalde kringen — socialistische — wordt aangehangen en speciale propagandistische waarde heeft. Immers, zij laat zien en bewijst hoe de toekomstige socialistische maatschappij volgens bepaalde maatschappelijke wetten komen *moet* en biedt dus verzekerdheid aan hen, die het heil van die nieuwe wereld verwachten. Een groot deel van wat op dit gebied geschreven wordt draagt dan ook tegelijk een propagandistisch karakter, hetgeen de zuivere wetenschappelijkheid en objectiviteit a priori een weinig verdacht maakt. De arbeidersklasse heeft er een zeker belang bij de historisch-materialistische leer te aanvaarden. Maar daarmede is meteen het onzuivere bij de tegenstanders evenzeer gegeven, zij hebben

er een zeker belang bij dat de theorie *niet* waar blijkt te zijn [1]).

Dit geldt in zekere mate van alle beweringen, maar zeker in het bijzonder bij ons onderwerp. Sterker dan op ander gebied zal het eigenbelang hier het oordeel beinvloeden. En zeer juist is, in dit licht bezien, de opmerking van Woltmann dat „de arbeiders dikwijls beter met Marx' leeringen vertrouwd zijn dan menige geleerde" [2]).

Vervolgens kunnen wij in de leer een zekere evolutie constateeren. Uitgangspunt zal natuurlijk steeds Marx moeten blijven, maar jongeren na hem hebben verder gebouwd en verdeeldheid is niet uitgebleven, er zijn er die Marx niet meer erkennen, er zijn anderen, die juist hem in eere willen herstellen en sommigen jongeren afdwalingen verwijten. Men spreekt van vulgarisatie en verplatting en inderdaad, als er één theorie is die hiertoe aanleiding geeft, dan is het wel het historisch-materialisme. Zoo zegt Henriette Roland Holst: „De gewone interpretatie en vulgarisatie van het historisch materialisme is àl te zeer mechanisch simplistisch en in hooge mate ten achter geraakt bij de ontwikkeling der wetenschap, speciaal bij die der biologie en der psychologie" [3]).

Epigonen van Marx zijn soms Marxistischer dan deze zelf, omdat hij alleen maar een *methode* van verklaring zou hebben willen aangeven en men volgens zijn gegeven lijnen het gebouw verder moet optrekken. „Een «marxistische verklaring» is niet per se hetzelfde als een door Marx gegeven verklaring. In het onderhavige geval is zij een àndere verklaring. Zij is evenwel meer in overeenstemming met Marx' historisch-ekonomische

---

[1]) Als voorbeeld van onzuivere bestrijding moge genoemd worden: Mr. J. A. Levy, *De Kleinhandel.* Eene Anti-Marxistische Repliek (1903), vgl. F. v. d. Goes in „De XXste eeuw", IX, deel 4, bl. 97 v.v. en J. Saks, *Het Geding Levy contra het Historisch-Materialisme*, in „De Nieuwe Tijd", VIII, bl. 504, v.v. en 606 v.v.

[2]) In *Der historische Materialismus*, 1900, S. VI.

[3]) In een voorwoord op Trotzky, *De oorlog en de Internationale*, 1915, bl. XVII; vgl. ook M. Adler, *Marxistische Probleme*, 1913, S. f.f.

maatschappij-beschouwing (het z.g. historisch-materialisme) en dus «marxistischer» dan die van Marx", aldus A. W. IJzerman in *Het ontstaan van den godsdienst* [1]), terwijl Woltmann eveneens getuigt: „het Marxisme is nog geen voltooid systeem, veeleer een nieuw principe der kennis" [2]).

In verband met de genoemde mogelijkheid van vulgarisatie en verkeerde interpretatie is het wederzijdsch respect der over deze materie schrijvende socialisten niet altijd even groot. Zoo spreekt R. Kuyper, ten onzent zeker de meest consequente theoreticus en zeker een bekwame over „Gorter's onvoldragen beschouwingen" [3]); hij weet dat die dingen niet zoo eenvoudig zijn als men het vaak voorstelt en spreekt elders van een „zeer ingewikkeld proces" [4]).

Voegt men hier aan toe dat voor velen de beteekenis van het historisch-materialisme een verschillende is, dan zal het verwarrende en ingewikkelde der theorie voor een bespreking wel duidelijk zijn. Drieërlei toch is hare beteekenis: (1) Zij wil zijn een volledige geschiedenis-filosofie of (2) zij is een levensbeschouwing of (3) zij wil niet meer zijn dan een werkhypothese. De verschillende opvattingen zullen in de volgende bladzijden worden besproken.

Van theologische zijde is ten onzent tot nu toe weinig over ons onderwerp verschenen, behalve het artikel van Dr. Heering bestond er vrijwel niets, wel ondergingen verschillenden onzer theologen den invloed der theorie, gelijk vele burgerlijke historici er niet aan ontkomen; voor socialistische predikanten zal deze invloed waarschijnlijk rechtstreeks gekomen zijn, voor anderen waarschijnlijk door de burgerlijke historici heen. Het

---

[1]) Naar Heinrich Cunow, *Der Ursprung der Religion*, bl 5.

[2]) *A. a. O.*, S. 5.

[3]) R. Kuyper, *De Marxistische verklaring der ideologieën*, 1910, bl. 1. Dr. G. J. Heering zou dan ook in zijn Gids-opstel (September 1910) „De ethiek van het historisch-materialisme" beter gedaan hebben zich niet te bepalen tot Kautsky en Gorter.

[4]) In een pennestrijd met Mr. D. van Blom, in „De Economist" van 1905, blz. 483.

vorige jaar bracht op eenmaal een tweetal dissertaties [1]), die evenals Heering zich bezighouden met de vraag der ethiek, een speciaal onderdeel dus. Maar daarmee raken zij ten slotte toch niet de kern, gelijk aan het slot van ons artikel blijken zal.

Marx.

Het ligt niet in mijn bedoeling de voorloopers van Marx (wijsgeerige en oeconomische) hier te teekenen, men kan zich elders orienteeren [2]). Hij en Engels zijn zich zeer wel bewust geweest niet iets geheel nieuws te hebben gebracht, getuige het woord van Engels in de voorrede van zijn *Die Entwickelung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft:* „Wir deutsche Socialisten sind stolz darauf, dass wir abstammen nicht nur von Saint Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant, Fichte und Hegel." Aanvankelijk stond Marx sterk onder invloed van Hegel en was hij idealist. De wijsbegeerte van Feuerbach brengt hem op den weg van het materialisme, hetgeen tot uiting komt in een artikel *Zur Judenfrage* in de „Deutsch-Französiche Jahrbücher" (1844), waarin hij zegt dat de religie voor hem niet meer geldt als de grondslag, maar nog slechts als een phaenomeen der wereldlijke beperktheid [3]). En zeer duidelijk zien wij zijn latere meeningen reeds in *Die Heilige Familie* (1845), waarin aan de „idee" zelfstandig bestaan wordt ontzegd [4]). De sociale revolutie, zoo luidt het daar, kan alleen door het proletariaat worden gebracht. Het proletariaat

---

[1]) A. Mankes-Zernike, *Over historisch-materialistische en sociaal-democratische ethiek*, 1918 en K. J. Brouwer, *De marxistische beschouwing van het zedelijk leven*, 1918.

[2]) Zie o. m. L. Woltmann, *Der historische Materialismus*, 1900, S. 31—135; en Mr. W. F. Treub, *Het wijsgeerig-economisch stelsel van Karl Marx*, 1902, I, bl. 15—85.

[3]) S. 405.

[4]) Dit geschrift, als belangwekkend uitgangspunt wordt zoowel door Dr. Mankes als door Dr. Brouwer over het hoofd gezien. Uitvoerig wordt Marx' ontwikkeling geteekend door Dr. H. Gorter, *Het historisch-materialisme*, in „De Nieuwe Tijd", IV, bl. 565 v.v. en 619 v.v., V, bl. 150 v.v., citaten uit „Die heilige Familie", IV, bl. 568 v.v.

kan en moet zichzelf bevrijden. Het kan zich echter niet bevrijden zonder zijn eigen levensvoorwaarden op te heffen, maar het kan zijn eigen levensvoorwaarden niet opheffen, zonder alle onmenschelijke levensvoorwaarden der hedendaagsche maatschappij op te heffen. De mensch keert van de speculatieve hoogten van het rijk der ideeën terug tot zichzelf. „De onzalige zinnelijke werkelijkheid bekommert zich niet om zijn inbeelding, elk zijner zinnen dwingt hem aan den zin der wereld en der individuen buiten hem te gelooven, en zelfs zijn profane maag herinnert er hem dagelijks aan, dat de wereld buiten hem niet leeg, maar het eigenlijk vullende is."

De omslag, hoe deze materialistische beschouwing op de historie wordt overgebracht en dus tot historisch-materialisme wordt, nemen wij waar in zijn *Das Elend der Philosophie* van 1847. Zijn oeconomische studiën was hij begonnen te Parijs (1843—45) en had hij voortgezet te Brussel (1845—48)[1]) en hij komt tot de volgende theorieën. „In de maatschappij zijn producent en verbruiker geen van beiden vrij. De voortbrenger is gebonden door het ontwikkelingsstadium der productiemiddelen. Deze bepalen niet alleen de technische productiewijze, maar ook de productie-verhoudingen, de verhoudingen dus tusschen de personen die aan de voortbrenging deel nemen. De productie-verhoudingen zijn evengoed producten der productie-krachten als de materieele voortbrengselen, die daarmede te voorschijn gebracht worden. De productie-verhoudingen zijn derhalve gevolgen van de hoogte der techniek welke den stand van ontwikkeling der productiemiddelen bepaalt. Niet alleen de rol die de producent in het productie-proces vervult en de positie die hij dientengevolge in de maatschappij inneemt, worden door het ontwikkelingsstadium der productiemiddelen bepaald, ook de consument is daardoor gebonden. Hoe de menschen als consumenten optreden wordt bepaald door de plaats die zij in de maatschappij innemen en deze is, als on-

---

[1]) Zie zijn voorrede tot genoemd werk.

middellijk gevolg van de maatschappelijke verdeeling van arbeid, een middelijk gevolg van de ontwikkeling der productiemiddelen. Vandaar dat het slechts uiterlijke schijn is, als zou de behoefte of de begeerte der consumenten de productie leiden, veeleer bepaalt het ontwikkelingsstadium der productiemiddelen de richting waaarin die begeerten worden geleid en de hoogte waartoe zij worden opgevoerd. Als de stand der ontwikkeling van de productiemiddelen de gansche maatschappelijke organisatie bepaalt, bepaalt zij daarmee tevens de ideeën, welke in de maatschappij gangbaar zijn. Dezelfde menschen, die de maatschappelijke betrekkingen overeenkomstig hun materieele productiewijze vormen, vormen ook de beginselen, de ideeën, de begrippen overeenkomstig hunne maatschappelijke betrekkingen [1])."

Dat ook de begeerten en gevoelens door het productieproces worden bepaald, wordt in *Das Communistische Manifest* van 1847/48 uitgewerkt: „Wat bewijst de geschiedenis der ideeën anders, dan dat de geestelijke productie met de materieele productie van gedaante verandert" [2])?

In 1852 werkt Marx in een stuk *Der 18e Brumaire des Louis Bonaparte* zijn gedachten uit voor een stukje historie. De macht der ideeën is een secundaire. „De menschen maken hun eigen geschiedenis maar zijn daarbij niet vrij, zij doen het niet onder zelf gekozen, maar onder gegeven en overgeleverde omstandigheden. De traditie van alle doode geslachten drukt als een Alp op de hoofden der levenden [3])."

In het algemeen blijft Marx trouw aan de laatst geciteerde plaatsen, zijn latere uitspraken zijn te beschouwen als ophelderingen en aanvullingen, zijn grondslag blijft het gegevene, vgl. de voorrede van zijn boek *Zur Kritik der Politischen Oekonomie* (van 1859): „De productiewijze van het materieele leven bepaalt het sociale, politieke en geestelijke levensproces

---

[1]) Vgl. Treub, *a. w.*, I, bl. 105—106.

[2]) Zie de vertaling van Dr. H. Gorter (4de Uitg. bl. 20).

[3]) S. 7.

in het algemeen. Het is niet het bewustzijn der menschen dat hun zijn, maar omgekeerd hun maatschappelijk zijn, dat hun bewustzijn bepaalt. Met de verandering van den oecomischen grondslag wentelt zich de heele kolosale bovenbouw langzamer of sneller om. In ideologische vormen vechten de menschen oeconomische conflicten uit. Een individu beoordeelt men niet naar hetgeen hij van zichzelf denkt, evenmin kan men een of ander omwentelingstijdperk naar eigen bewustzijn beoordeelen."

En in *Das Kapital* vinden wij nog de volgende uiteenzetting tegenover Hegel: „Voor Hegel is het denken, dat hij zelfs met den naam: idee in een zelfstandig subject omzet, de schepper der werkelijkheid, welke slechts zijn uiterlijke verschijning vormt. Voor mij is omgekeerd het ideëele niet anders dan het in 's menschen hoofd omgezette materieele". Terwijl Engels daarvan zegt: „Daardoor heeft hij Hegel's dialectiek die op haar hoofd stond, weer op haar voeten gezet. Onze ideeën zijn niet anders dan de in ons hoofd weerspiegelde werkelijkheid".

Samengevat komt dit alles dus hierop neer: de grondslag van alle leven is het materieele; alle geestelijke verschijnselen, tot nu toe, volgens de algemeene opvatting, de onderbouw, worden tot bovenbouw verklaard en omgekeerd; godsdienst, en zedelijkheid enz. zijn „verhimmelte Formen" van oeconomische processen, de ideeën der menschen in hun historische ontwikkeling zijn afhankelijk van de maatschappelijke verhoudingen der menschen en zijn bepaald door de trap der materieele productie.

Hebben de ideeën dan in het geheel geen invloed? Worden zij eenvoudig geproduceerd? Dit mag niet worden gezegd: zij worden bepaald en hebben bovendien secundairen invloed. Want ook volgens Marx heeft de traditie een groote macht, hij spreekt daarover in het „Communistisch Manifest" en in „Der Achtzehnte Brumaire", maar die macht is van remmenden en belemmerenden aard, kan nooit gunstig werken, alleen maar tegenhouden. Daardoor wordt zij geen primaire, slechts

een secundaire macht, van een *zelfstandigen* invloed, daar komt het op aan, op de maatschappelijke ontwikkeling kan geen sprake zijn. Het eenig mogelijke is dat de leden van een maatschappij zich bewust kunnen worden van een bepaald proces en het hierdoor kunnen verhaasten. Dat oeconomische conflicten in laatste instantie in ideologische vormen worden uitgestreden, weet men meestal niet. Een groote rol speelt juist de onbewustheid of liever het valsche bewustzijn [1]).

Eenige uitbreiding ondergaat Marx' leer in *Das Kapital* (III), waar behalve oeconomische invloeden ook worden erkend die der natuur- en raseigenaardigheden, maar aan den grondslag der theorie verandert dit niet noemenswaard; want of, de historische invloeden hebben ingewerkt op de productie-verhoudingen en daarmede tevens op den maatschappelijken bovenbouw, of, die invloeden laten de productie-verhoudingen onaangetast en brengen toch wijziging in den bovenbouw. Was dit laatste mogelijk dan zou daarmee het sociaal-filosofisch standpunt zijn prijs gegeven [2]).

Om niet te uitvoerig te worden bepaalde ik mij tot het weergeven der algemeene grondslagen der theorie van Marx, die in hoofdzaak door de historisch-materialisten gehandhaafd worden, maar niet ongeschikt lijkt het mij even te recapituleeren, op grond van het bovenstaande, hoe de opbouw van lager tot hooger in deze beschouwing zich voltrekt. Wij krijgen dan allereerst de productiekrachten, die afhankelijk zijn van de ontwikkeling der techniek en der werktuigen, daarop is gebouwd de productiewijze, deze leidt tot bepaalde eigendomsverhoudingen, die weer tot sociale klassenvorming,

---

[1]) Die wordt door (zelfs hooggeleerde) bestrijders maar al te vaak over het hoofd gezien. Het schijnt noodig te zijn hier zeer den nadruk op te leggen; vgl. A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* [2], 1902, p. 116: „Martin Luther ne sut jamais, comme nous le savons aujourd'hui, que le mouvement de la Réforme était un moment du devenir du tiers état, et une rébellion économique de la nationalité allemande contre l'exploitation de la cour papale.

[2]) Vgl. Treub, *a. w.*, I, bl. 120.

waaruit volgt een juridische en politieke erkenning der sociale machten, tenslotte komt de geschiedenis der beginselen en ideeën [1]).

Voorbeelden.

In het voorafgaande moest het theoretische wel uiteengezet worden aan de hand van verschillende en (overigens zeer bekende) uitspraken van Marx; niet ondienstig lijkt het mij een en ander door enkele voorbeelden te verduidelijken. Dat te doen uit de historisch-materialistische literatuur is overigens niet zoo gemakkelijk, deze toch is nog niet zoo uitgebreid, de socialistische theoretici zijn meestal tegelijk de practische leiders, het getal van hen die op zuiver wetenschappelijke wijze in historisch-materialistische richting werken is nog niet zoo groot. Socialistische professoren zijn er betrekkelijk weinig, al groeit hun aantal, ook in ons land (b.v. W. N. Posthumus in Rotterdam, H. Bolkenstein en G. C. N. de Vooys te Utrecht). Verzamelend op de verschillende gebieden ging te werk H. Gorter, zij het dan in een populair boekje [2]).

Begrijpelijkerwijze heeft men zich het liefst op den godsdienst geworpen, H. Cunow schreef over den oorsprong der religie [3]), Kautsky over den oorsprong van het Christendom [4]) en over de Hervorming, naar aanleiding van de „Utopia" van Thomas Morus [5]) om momenteel van verspreide literatuur in tijdschriften af te zien [6]).

---

[1]) Vgl. Woltmann, *a. a. O.*, S. 116.

[2]) *Het historischmaterialisme voor arbeiders verklaard.*

[3]) *Der Ursprung der Religion*, 1913, Holl. bewerking van A. W. Yzerman.

[4]) Holl. vertaling van Dr. H. Gorter. Vgl. de overigens niet veel beteekenende kritiek van Dr. G. A v. d. Bergh van Eysinga, *Kautsky's opvatting van het oudste Christendom aan de bronnen getoetst* (1911) en Dr. J. v. d. Bergh van Eysinga—Elias, *Een historisch-materialistische bestrijding van het Christendom*, (1911), zie de kritiek van W. Wolda, „Nieuwe Tijd", XVII, bl. 154 v.v. Ook Dr. Brouwer maakt zich wel wat erg gemakkelijk van Kautsky af, *a. w*, bl. 117.

[5]) Vertaling van J. F. Ankersmit (Sociale Bibliotheek, No. 4).

[6]) Voor het Oude Testament zie men de poging van Dr. H. W. Ph. E. v. d. Bergh van Eysinga, *Bij Dichters en Denkers*, blz. 102 v.v.

Zoo zal dan de opkomst van het Christendom zijn te verklaren uit de toenmalige oeconomische omstandigheden: er is een groot proletariaat, dat zich onder het Romeinsche imperium gevormd heeft, daaronder vestigt zich de hoop op het Koninkrijk Gods en den Messias, die de bevrijding uit hun ellende brengen zou; dat het Christendom onder proletariers zou zijn opgekomen blijkt ook uit de haat tegen de rijken, die in het Lucas-evangelie en den Jacobus-brief nog duidelijk te zien is. De rijken worden verdoemd wegens hun rijkdom (Lc. 18:24, 25), de armen zalig geprezen (Lc. 6:21). In de „verhimmelte" vorm van het Koninkrijk Gods spreekt een proletarisch-revolutionnaire beweging haar verlangen uit naar een betere toestand [1]).

Niet minder is de Hervorming product van oeconomische factoren, uit de feodale wereld der Middeleeuwen had zich de warenhandel ontwikkeld, de derde stand kwam op, de steden traden op den voorgrond, de menschen werden zelfstandig tegenover den adel, die hen onderdrukt had en deze zelfstandigheid was het die zich ideologisch weerspiegelde in het afzweren van de heiligen en den Paus, geen tusschenpersoon tusschen God en den mensch werd erkend [2]). Waarbij kwam de uitbuiting van den Paus, die in de Noordelijke landen het heftigst verzet uitlokte [3]).

De praedestinatieleer van Calvijn laat zich aldus verklaren: „Het Calvinisme kon alleen in die landen de godsdienst worden waar de kapitalistische productiewijze zich het krachtigst ontwikkelde, doordat het op den bodem stond van de nieuwe kapitalistische werkelijkheid. Hoe was de positie van den mensch

---

[1]) Vgl. ook H. W. Ph. E. v. d. Bergh van Eysinga, *Het Christus-Mysterie*, 1917, blz. 43 v.v.

[2]) Vgl. Franz Mehring, *Die Lessing-Legende*, 1893, S. 429, f. f.

[3]) Zie H. W. Ph. E. v. d. Bergh van Eysinga, *De ziel der Menschheid*, 1915, II, bl. 222 v.v., „Men overschat het oudere Protestantisme, als men er iets meer in ziet, dan een ethische, een oekonomische reactie op de zonden en gebreken van het Pauselijk Rome" (bl. 226-27) en verder Kautsky-Ankersmit passim.

in dezen maatschappij-vorm? Hij vond in zijn medemensch niet een bondgenoot, maar een tegenstander in den strijd om het bestaan. In zijn geest verwekte deze ervaring de overtuiging, dat hij niet op de menschen zijn betrouwen had te vestigen, dat hij eenzaam, van menschelijke hulp verlaten, in de wereld stond. Geen eenheid van belangen met stad-, mark- of gildegenooten hield de gevoelens van broederschap en samenhoorigheid levendig. Hij ondervond ook, dat het menschelijk lot niet door den wil of de daden van den mensch werd bepaald. Hij zag door onbekende oorzaken den een verheven worden, anderen in ellende verzinken. Hij gevoelde zich daardoor geheel afhankelijk van een bovenmenschelijke macht, de Godheid. Waaróm deze eenigen verhief en velen deed ondergaan, was onverklaarbaar. Zeker was evenwel dàt dit gebeurde. De Goddelijke Wil moest sommigen hebben uitverkoren en anderen ten ondergang hebben gedoemd. En die Wil kon in het minst niet beinvloed worden door hetgeen de mensch zelve wilde of deed. In volkomen overeenstemming hiermee was het dogma der praedestinatie of voorbeschikking, dat Calvijn tot het middelpunt van zijn leer maakte [1]."

De begrippen omtrent goed en kwaad vormen en wijzigen zich op dezelfde wijze door de oeconomische omstandigheden [2]. In de niet-kapitalistische wereldorde der Middeleeuwen gold het opkoopen van goederen, om de prijzen op te drijven als iets misdadigs. Toen het kapitalistisch stelsel algemeener werd, wijzigde zich het begrip hieromtrent. Nog volgens Luther had

---

[1]) Aldus A. W. Y(zerman), Zondagsblad van „Het Volk", 10 Mei 1913 en Engels, „Neue Zeit", XI, I, S. 543. Zie verder: Mehring, *a.a. O.*; Dr. W. van Ravesteyn Jr. *Protestantisme en Kapitalisme*, „Nieuwe Tijd", XI, bl. 465 v.v., 572 v.v. (waarin gegevens verwerkt worden van Max Weber, uit het „Archiv für Sozialwissenschaft", XX, S. 1 f.f. en XXI, S. 1 f.f. en J. Loopuit, *Calvinisme en Individualisme,* ibidem, VIII, blz. 45 v.v. Over den godsdienst in het algemeen als maatschappelijk verschijnsel: Dr. A. Pannekoek, *Godsdienst en Socialisme*, z.j. en F. v. d. Goes, *Iets over Godsdienst en Socialisme*, „Nieuwe Tijd" VII, bl. 79 v.v.

[2]) Vgl. Dr. A. Pannekoek, *Ethiek en Socialisme*, 1907.

een koopman slechts een kleine kans om zalig te worden, Calvijn dacht heel anders: hij vond het billijk, dat de ijverige koopman meer verdiende dan de landbouwer. Hetzelfde geldt omtrent het uitleenen van geld: de Middeleeuwen stonden er fel tegenover, de kerkvergadering te Vienne (1311) verklaarde de verdediging van het rente heffen voor ketterij [1]). Toen echter het geleende als kapitaal kon worden gebruikt, veranderde men van inzicht. Calvijn verklaarde dat hij het kerkelijk rente-verbod absoluut niet erkende [2]).

Dicht bij de zedelijkheid liggen de zeden [3]), men zal zich de bekende woorden van Henriëtte Roland Holst nog wel herinneren over het „stuivertje wisselen'' der moraal [4]), en wat de vrouw betreft, „was niet eeuwenlang aan de vrouw voorgehouden, dat de allervoornaamste deugd voor haar was bescheidenheid?'' Maar sinds de vrouw door de veranderde oeconomische voortbrenging (de fabriek) haar huis wordt uitgehaald legt zij haar bescheidenheid af en trekt zij in optocht door Amsterdam's straten en eischt het algemeen kiesrecht [5]).

De techniek bepaalt de productie-verhoudingen, deze de zeden en de zedelijkheid.

De stand der wetenschappen en de wetenschappen zelve zijn eveneens door de productieverhoudingen en de techniek gegeven. Toen het kompas was uitgevonden en men de zeeën kon overvaren, ontstond de wetenschap der sterrekunde en van de zee. Niet anders is het met de ontwikkeling der menschen: voor de fabrieken zijn arbeiders noodig, die niet geheel en al onontwikkeld mogen zijn, vandaar dat hun onderwijs gegeven wordt tot hun 12de jaar: „Dommer zou niet winst-

---

[1]) Ook Maerlant verzet zich er tegen, vgl. Dr. J. te Winkel, *Maerlant's werken*, 1892, blz. 207 v.v.

[2]) Zie A. W. Y(zerman) in het Zondagsblad van „Het Volk", 5 April 1913.

[3]) Vgl. hierover Heering in het genoemde Gidsartikel.

[4]) Zie „De Bode" van 1904.

[5]) Vgl. Henriëtte Roland Holst—van der Schalk, *De maatschappelijke ontwikkeling en bevrijding der vrouw*, 1914, bl. 33 en passim.

gevend genoeg, wijzer te duur en te veeleischend hebben gemaakt".

En van het recht geldt: „Het socialisme wil het gemeenschappelijk eigendom der productiemiddelen: er zijn reeds millioenen socialisten. Hoe heeft een zoo groote revolutie in het denken, in het bewustzijn van zoovelen plaats gehad? De groot-industrie heeft millioenen proletariers gemaakt, die nooit tot bezit en welvaart kunnen komen, zoolang het privaatbezit der productie-middelen blijft bestaan. Maar als dit privaat-bezit wordt veranderd in gemeenschappelijk bezit, dan kunnen zij wel tot welvaart komen. Daarom zijn zij socialisten geworden.

Bovendien hebben crisissen en overproductie, en, in den laatsten tijd, de trust met haar alles opslokkende concurrentie en beperking der productie, die ook alle onmiddellijk uit het privaat-eigendom van de tegenwoordige productiemiddelen volgen, zulk een heillooze werking ook in den middenstand, dat ook dáár velen als eenige oplossing in den nood het gemeenschappelijk bezit zien en ook socialisten worden" [1]).

Bepaalde productie-verhoudingen geven bepaalde eigendomsrechten, bepaalde rechtsverhoudingen, opvattingen over recht en billijkheid, waarin men beheerscht wordt door de klasse, waartoe men behoort [2]).

En niet anders is het gesteld met de kunst en de kunstenaars, ook zij weerspiegelen de productieverhoudingen van hun tijd [3]). In de Middeleeuwsche maatschappij is de kunst gemeenschapsuiting, als in de kapitalistische maatschappij het individu op den voorgrond treedt, worden ook de kunstuitingen veel individueeler. Om een voorbeeld te geven en iets uit te

---

[1]) Gorter, *a. w.*, bl. 33.

[2]) Vgl. A. H. v. d. Hoeve, *De invloed van de maatschappelijke omstandigheden op het geestelijk leven*, 1913.

[3]) „Kunst kan niet langer worden voorgesteld als van de maatschappijbeweging geheel onafhankelijk" H. Roland Holst, *Studies over socialistische aestetica*, in de „Nieuwe Tijd", XI, bl. 11.

werken: In de Middeleeuwen bloeide het geestelijk-mystieke lied. „De betrekkingen tusschen menschen nu droegen in de feodale maatschappij, in een samenleving, want daárop komt het aan, waarin de „Geldwirtschaft" zich nog niet ontwikkeld had, een sterk persoonlijk en onmiddellijk karakter, waren nog zeer weinig afhankelijk van in 't verborgen werkende, niet dadelijk te begrijpen en te ontledèn machten. Niets natuurlijker dan dat dit persoonlijke en weinig samengestelde in de machts- en afhankelijkheidsverhoudingen, dat men rondom zich waarnam, zich afspiegelde in de voorstellingen, die men zich van het bovennatuurlijke maakte, daar toch de menschelijke verbeelding de ervaringsverschijnselen wel anders vermag te groepeeren, doch er niet buiten kan gaan.

Het bewijst niets tegen deze beschouwing, dat de bloeitijd der mystiek eerst aanbreekt, wanneer het geldbezit groote maatschappelijke beteekenis begint te krijgen. Juist wanneer de toestanden in de maatschappij onvast worden, de oude verhoudingen beginnen te wankelen, zoekt men met te meer ijver zijn toevlucht bij de geestelijk afspiegeling van de dingen, die zelve hun betrouwbaarheid hebben verloren". [1])

Een uitspraak, die evenzeer in onze wankele tijden zou passen, nu wij weer de mystiek in onze letterkunde zien opbloeien [2]).

[1]) Bij J. A. N. Knuttel, *Het Geestelijk Lied*, 1906, blz. 10. Vgl. verder op kunstgebied: Henr. Roland Holst, *Middeleeuwsche en moderne mystiek*, „Nieuwe Tijd", II, bl. 325 v.v., III, bl. 120 v.v. en bl. 353 v.v. (over Maeterlinck), IV, bl. 6 v.v. (over Tolstoj), X, bl. 646 v.v. (over Ibsen, den „dichter van het klein-burgerlijke pessimistisch indivudialisme"); van dezelfde: over *Nicolaas Beets*, ibidem, VIII, bl. 260 v.v., over *William Morris als letterkundige*, ibidem, II, bl. 193 v.v., over *Emile Zola*, ibidem, VII, bl. 695 v.v., hare brochure *Socialisme en Literatuur* [2], 1900, en haar *Jean Jacques Rousseau*; H. Gorter, *Kritiek op de litteraire beweging van 1880 in Holland*, „Nieuwe Tijd", I, bl. 208 v.v. en 369 v.v.; II, bl. 168 v.v. en 603 v.v.; IV, bl. 251 v.v., en van denzelfde *Hollandsche en Vlaamsche litteratuur*, ibidem, IX, bl. 248 v.v.; eindelijk: *G. Plechanow, Henrik Ibsen*. Voor een belangrijke beschouwing tegen Henr. Roland Holst en Gorter zie men M. H. van Campen, *Over Litteratuur*, bl. 99—199.

[2]) Vgl. Henriëtte Roland Holst, *Verzonken Grenzen*, 1918.

Het individualisme van '80 weerspiegelt niet anders dan de vrijheid op maatschappelijk gebied, die in ontzettende concurrentie van den een tegen den ander zich vertoont.

Deze enkele voorbeelden mogen voldoende zijn om te laten zien hoe op alle gebieden van den geest de oeconomische oorzaken als primair werkend worden beschouwd.

Ik ga thans over tot een nadere beschouwing van het historisch-materialisme.

De aard van dit materialisme.

Niet onbesproken mag blijven van welken aard het materialisme in het historisch-materialisme is; door het zonder meer gelijk te stellen met wat wij gewoonlijk materialisme noemen, is veel misverstand en verwarring ontstaan. Aanleiding was hiertoe zeker, Plechanow noemt het Marxisme „het moderne materialisme'', en ziet Marx' systeem vooral in verband met Feuerbach. Dat het er echter weinig mede te maken heeft, is vooral door Gorter nadrukkelijk gezegd, tenminste hij wijst er op dat het historisch-materialisme iets gansch anders wil zijn [1]). Er zijn, zoo redeneert hij, meerdere materialismen n.l. de wijsgeerige. Die stelsels spreken niet, zooals het historisch-materialisme, over *hoe* de geest door het *maatschappelijk* zijn, de productie, de techniek, den arbeid wordt gedwongen zich in zekere richting te bewegen, maar zij spreken over den samenhang van lichaam en geest, stof en ziel, God en wereld. Die stelsels willen een antwoord geven op de vraag: hoe verhoudt zich het denken in het algemeen tot de materie, of hoe is het denken ontstaan? Het historisch-materialisme vraagt: Hoe komt het dat er in een bepaalden tijd zoo en zoo gedacht wordt? Het algemeen wijsgeerig materialisme vraagt naar het *wezen* van het denken. Het historisch-materialisme vraagt naar de oorzaak der *veranderingen* in het denken. Het eerste zoekt zijn oorsprong, het tweede zijn groei. Het eerste is wijsgeerig,

---

[1]) *a. w.*, bl. 5 v.v.

het tweede geschiedkundig. Het eerste onderstelt een toestand, waarin nog geen denken, geen geest bestaat, het tweede onderstelt het bestaan van den geest.

Evenzoo wil Mehring van geen verband met het natuurwetenschappelijk materialisme weten: „Der naturwissenschaftliche Materialismus sieht in dem Menschen ein mit Bewusstsein handelendes Geschöpf der Natur, aber er untersucht nicht, wodurch das Bewusstsein innerhalb der menschlichen Gesellschaft bestimmt wird" [1]). Dit verband wordt ook afgewezen door Benedetto Croce, die Lange verwijt dat hij het metaphysisch materialisme verwart met het historisch, „qui n'a avec lui aucune relation intrinsique et qui n'est qu' une simple façon de parler" [2]). Hij betreurt het woord materialisme en wil liever spreken van „conception réaliste de l'histoire" [3]).

Kuyper [4]) en Treub [5]) zouden liever willen spreken van historisch-economische wetenschap, hetgeen aanbevelenswaardig is vanwege de scherpere formuleering; intusschen liggen hier wel eenige vraagpunten. Is, historisch gesproken geen verband te constateeren tusschen het historisch en wijsgeerig materialisme? [6]) Ik wil gaarne aannemen dat men nu dit verband niet zoo zeer gevoelt, omdat het wijsgeerig materialisme hoe langer hoe meer, ook in socialistische kringen, wordt losgelaten [7]), maar het systeem van Marx is toch wel degelijk

---

[1]) *A. a. O.*, S. 442.

[2]) *Matérialisme historique et économie Marxiste*, 1901, p. 11.

[3]) Het woord „realistisch" is in dezen ook niet gelukkig. Naar aanleiding van een artikel van J. Keulen in „De Hervorming" (17 Maart 1917) schreef W. M(eindersma) in het „Vaderland" dat hij nog liever het (desnoods onjuiste) idealistische onderwijs van Roomsche leeraren had voor zijn kinderen, dan het „realistische" van den heer Keulen. Alsof dit realisme het idealisme zou uitsluiten! Zie hierover J. F. Ankersmit, *Materialisme en Idealisme*, in „Het Nieuwe Leven", 1917, bl. 20—28.

[4]) „Socialistische Gids", 1918, bl. 644.

[5]) Treub, *a. w.*, I, bl. 103.

[6]) Treub, *a. w.*, I, bl. 13.

[7]) Zie b.v. Dr. C. H. Ketner, *Het wijsgeerig Materialisme*, „Social. Gids", 1917, bl. 466 v.v.

onder invloed van wijsgeerig-materialistische stroomingen ontstaan (Feuerbach).

De bewering van Engels: „De geest is een product der materie d. w. z. der natuur" klinkt, zonder nadere formuleering toch zeer ouderwetsch-materialistisch. Zien wij de uitspraak door Dietzgen opgenomen en verder uitgewerkt, dan blijft er van zuiver materialisme weinig meer over.

Dietzgen is geen materialist als Vogt, Büchner, e. a. „Het begrip „materieel", zegt hij, „heeft tot nu tot geene scherp begrensde, maar een min of meer onduidelijke beteekenis" en ook „De materie is niet alleen zwaar, maar ook geurend, licht en klinkend, waarom niet intelligent? ... Het begrip materie moet ruimer worden opgevat. Daartoe behooren alle verschijnselen der werkelijkheid, ook ons begrips- en verklaringsvermogen." [1])

Eenigszins anders dan Gorter verklaart Adler [2]), dat aan den eenen kant wel degelijk de groote vraag in het historisch-materialisme in de verhouding van het materieele tot het ideeële ligt, maar uitdrukkelijk verklaart hij dat dit materieele het geestelijke *bepaalt*, meer niet, men mag niet spreken van bewerken of voortbrengen. Alle verband met het metaphysisch materialisme moet worden afgewezen, want het materieele van Marx en Engels is iets anders dan de materie der natuurwetenschap, het slaat op levensverhoudingen, n.l. de maatschappelijke betrekkingen waarin menschen tot elkaar staan, dus op iets dat in de materieele natuur niet voorkomt. Daarmee staat het materieele in dezelfde sfeer als het ideeële nl. in de psychische [4]).

[1]) Vgl. C. H. Ketner, *Jozef Dietzgen*, „Het Nieuwe Leven", 1918, blz. 238, die terecht zegt, dat Dietzgen „nadert tot de albezielingsleer van psychisch-monisme" en vindt dat D. zich geen „materialist" moest noemen; verder: H. Roland Holst, *De Philosophie van Dietzgen*, 1910, en G. Kapteyn—Muysken, *Affermatie* bl. 145 v.v.

[2]) *Marxistische Probleme*, S. 1 f.f.

[4]) Vgl. Treub, *a. w.*, I, bl. 151: „Een maatschappij is een geheel van betrekkingen tusschen personen, die samengehouden worden door den bewusten of onbewusten band dier betrekkingen. Dat wil zeggen: de maatschappij is een eenheid van ideëelen aard".

Gelijk men ziet, hier zitten moeilijkheden, ook al om de woorden, bij Adler e. a. kan moeilijk meer sprake zijn van eenig materialisme, in hoeverre zij geheel in de Marxistische lijn zich bewegen, wordt dan ook een vraag [1]). In het volgende zal een en ander nog ter sprake komen.

Critische opmerkingen.

In verband met het laatst opgemerkte omtrent den aard van het materialisme in het historisch-materialisme geldt onze eerste opmerking de zoogenaamde „weerspiegelingsvoorstelling" reeds eerder vermeld.

Zij komt bij Marx herhaaldelijk voor: „De hersenen der private producenten weerspiegelen slechts dit dubbele maatschappelijke karakter hunner private arbeiden" [2]); „De religie is een weerschijn van de werkelijke wereld" [3]), „De religie is de fantastische weerspiegeling van uitwendige krachten in de menschen" [4]). De inwerkingen der buitenwereld drukken zich in zijn hoofd uit, spiegelen zich daarin af als gevoelens, gedachten, drijfveeren, wilsbepalingen enz. [5]). En bij Gorter heet het, na de bespreking van den Middeleeuwschen godsdienst: „Nooit, in geen enkelen mij bekenden tijd, is de godsdienst zoo duidelijk de luchtspiegeling der maatschappij geweest. De geest produceerde een hemelsch beeld der aardsche productiewijze" [6]).

De geest is dus de passieve, de weerkaatsende. Het spreekt vanzelf dat deze uitspraken in zoodanig licht kunnen gezien worden, dat wij als achtergrond van het historisch-materialisme, op een kennis-theoretischen neerkomen, de verhouding van stof en geest, een vraag van wijsgeerigen aard.

---

1) Vgl. A. Mankes—Zernike, *a. w.*, bl. 130 v.v.
2) *Das Kapital* [3], S. 42.
3) *Ibidem*, S. 54.
4) *Anti-Dühring*, S. 304.
5) *Ludwig Feuerbach*, S. 27, Vgl. Woltmann, *a. a. O.*, S. 286.
6) *Het historischmaterialisme* enz., bl. 77.

En terecht merkt Treub in dit verband op dat wij nu twee kanten op kunnen: òf datgene wat weerspiegeld wordt is reeds van ideeëlen aard òf men houdt vast aan den simpelen overgang van het materieele in het geestelijke. Dat Gorter de nadruk legt op de *veranderingen* die het denken en voelen van den geest ondergaan, doet in dezen weinig ter zake. Als veranderingen weerspiegeld worden, worden ook de dingen zelve weerspiegeld.

Ik zal hier niet ingaan op de kwestie, die inderdaad een kwestie is, of Marx „materialistisch" is in den gewonen zin des woords, reeds boven werd daarop gewezen, dat anderen volstrekt niet materialistisch zijn: Adler zeker niet en hij zegt hierin trouw te zijn aan de beginselen van Marx en Engels; volgens hem wordt het materialisme dus uitgeschakeld, verdwijnt het eenvoudig, alles komt in het psychische, hij is monistisch-psychisch, gelijk ten slotte Dietzgen evenmin iets van het mechanisch materialisme wil weten: „Dieser mechanische Materialismus verkannt ganz und gar das Problem, um das es sich handelt" [1]).

Het is dus goed te constateeren dat de vooraanstaanden in de wetenschap van het historisch-materialisme geen materialisten zijn in de gewone beteekenis, hetgeen voor velen misschien goed zal zijn te weten [2]).

Trouwens, werd het materialisme aanvaard in den tweeden bovengenoemden zin, dan zou de geheele kwestie tot een kennis-theoretisch probleem terug te brengen zijn en stond men voor de gewone moeilijkheden en vragen [3]): onderzocht zou dan moeten worden de aard van den spiegel, die weerkaatst. Dan zou men hoogstens kunnen constateeren, dat het spiegelbeeld ons begeeren en onzen wil kan richten, de begeerte en de wil zelve kunnen uit dat beeld niet worden verklaard.

---

1) *Das Acquisit der Philosophie*, 1895, S. 42.

2) Vgl. ook het leerzame artikel van W. Wolda, *Sociaal-democratie en Godsdienst*, in „Het Volk" van 30 Juni 1913.

3) Vgl. Woltmann, *a. a. O.*, S. 255 f.f.

Met instemming halen wij de woorden van Adler aan: „het psychische kan nooit door het physische worden voortgebracht, er laat zich niets dan een psycho-physisch parallelisme constateeren [1]," een uitspraak, die geloof ik, volkomen op de hoogte van het wetenschappelijk denken van onzen tijd staat. En reden te meer is om tegen mechaniseering en vulgarisatie van het historisch-materialisme te waarschuwen.

Terwijl onze conclusie is, dat als filosofie het historisch-materialisme ontoereikend is, het stelt zich buiten het kennistheoretisch plobleem.

Een tweede punt dat de aandacht trekt, omdat het bij de beoefenaars niet geheel tot klaarheid is gebracht, is het determinisme, dat in twee richtingen zich beweegt.

Ten eerste, dat de ontwikkelingsgang der maatschappij bepaald is, bij Marx en Engels is telkens sprake van wetmatigheid in de ontwikkeling, van ijzeren noodzakelijkheid waarmee de maatschappelijke wetten werken, evenals natuurwetten. Even zeker als die ontwikkeling heeft gevoerd tot de twee klassen van bourgeoisie en proletariaat, even zeker zal zij voeren tot den toestand van socialisme. Een zelfstandige werking van den geest wordt ontkend, maar wanneer, zooals ook Bebel heeft gezegd [2]), die nieuwe maatschappij vanzelf komt, waarom moet de arbeider dan nog wakker worden gemaakt? Waartoe dient dan nog de propaganda? Steinmetz heeft in dit verband m.i. terecht opgemerkt: „Historisch-materialisme en revolutieprediking zijn niet te vereenigen" [3]). Ik weet wel, dat men hier staat voor het algemeene probleem van het determinisme, maar wel zeer sterk is in het historisch-materialisme de vrije wil uitgeschakeld en de nadruk gelegd op het onvermogen van den mensch om in te grijpen [4]).

---

1) *A. a. O.*, S. 3 f.f.

2) Geciteerd bij Woltmann, *a. a. O.*, S. 424.

3) *Kritiek op de proletarische moraal van H. Roland Holst*, 1905, bl. 75.

4) Zie ook hieronder.

Er is ook nog dit: de historisch-materialistische theorie brengt mee, dat de afstand in welvaart tusschen kapitalist en arbeider steeds grooter zal worden, de verelendungstheorie leert dat het proletariaat het steeds ellendiger zal moeten krijgen voor het socialisme kan komen. Welnu, durft men aan de hand van de theorie op verslechtering der toestanden of handhaving aansturen, om die afstand zoo groot mogelijk te maken? Hierin zit een zekere inconsequentie, want practisch is men er inderdaad op uit elke kleine verbetering te zien te veroveren. En alweer terecht kan men in dezen spreken van verburgelijking der socialisten.

Maar ten tweede zit aan het determinisme nog iets meer vast, het denken wordt bepaald door de productie-wijze, nader nog door de klasse, waarin men thuis hoort, de menschheid denkt krachtens zijn klasse-standpunt, maar

a) de practijk leert nu eenmaal, dat het niet opgaat, het is zeer zeker in het algemeen waar, maar het geldt niet voor een ieder in het bijzonder, er zijn tal van socialisten voortgekomen uit de burgerlijke klasse [1]), men moet dus rekenen met deze mogelijkheid en toegeven dat er uitzonderingen kunnen zijn, maar zoodra dit erkend wordt, blijkt de onvoldoendheid van de theorie, om een volledige verklaring te geven,

b) als de mensch zoo gedetermineerd en afhankelijk is, is hij ook niet meer verantwoordelijk. Marx zelf zegt, dat zijn stelsel, meer dan eenig ander den mensch geen verantwoordelijkheid oplegt [2]). Maar ook in dit opzicht gaat de natuur of ander inzicht boven de leer; het is mogelijk dat bij zeer zuivere theoretici men volgens de leer oordeelt, maar het zedelijk oordeel en wel speciaal tegenover de vijandelijke klasse, de kapitalisten speelt een zeer groote rol. Het zedelijk oordeel zet men niet op zij. Er zit wel een tendenz van a-moraliteit in het historisch-materialisme. Maar zij wordt niet doorgevoerd. Verontwaardiging over daden van het kapitalis-

---

[1]) Deze mogelijkheid wordt ook door Marx toegegeven.

[2]) *Das Kapital*, I,[5] S. VIII.

tische stelsel en uitvoerders speelt in de socialistische pers een groote rol, en zelfs personen worden daarbij allerminst gespaard. Merkwaardig is in dit verband het artikel van Mr. W. A. Bonger in de „Socialistische Gids" [1]), die een onderzoek instelt omtrent de vraag bij wie de *schuld* van de groote Europeesche oorlog ligt en o. a. dit getuigt, dat het rechtsgevoel een der edelste gevoelens der menschheid is.

Een derde opmerking geldt de verhouding van den geest en de techniek; uitvindingen worden gedaan, zij werken in op het productieproces, veranderen daardoor de maatschappelijke verhoudingen enz. Maar hoe staat men tegenover den vindenden geest? Die moet toch wel in staat zijn iets te vinden, moet toch wel een zekere hoogte bereikt hebben. Heel eigenaardig en oppervlakkig lost Dr. Gorter de vraag op. Hij verklaart alles uit den *nood*, die de groote drijvende macht is om de uitvindingen in het leven te roepen. Maar treedt die nood niet telkens op als een soort geimporteerde godheid, verklaart men er iets mee?

Wij zouden daartegenover willen stellen: is de geest hier niet een zeer actieve macht, terwijl het historisch-materialisme hem altijd tot een uiterst passieven maakt? Ik ga met opzet momenteel niet verder dan tot deze conclusie, zelfs al geeft men toe dat de geest in zeer sterke mate beheerscht wordt door de oeconomische omstandigheden, zal den geest toch beduidend meer zelfstandigheid en zelfstandige kracht moeten worden toegeschreven.

Waarmee weer nauw samenhangt het volgende: in het historisch-materialisme wordt te zeer verwaarloosd de persoonlijkheid, door wie de dingen heen trekken, de practijk bewijst dat er verschillend gereageerd wordt, dit wijst op meer vrijheid dan men geneigd is aan te nemen. Reeds werd opge-

---

[1]) 1917, bl. 576 v.v. en 671 v.v., tegenover M. Adler, die beweert dat „de strijd, aan welke zijde de wereldoorlog een aanvalsoorlog is, in den grond der zaak doelloos is en alleen iets voor „ahnungslose Ideologen"". Tegen hem: v. Ravesteyn, „Nieuwe Tijd", XXIII, blz. 70 v. v.

merkt, dat een persoonlijkheid van zijn klasse-denken niet absoluut afhankelijk behoeft te zijn. Toegegeven kan worden dat de meeste menschen geen sterke persoonlijkheden zijn en zich in het leven laten gaan, in hoofdzaak leven uit klasse-instincten en klassebelangen, vandaar dat de theorie *in het algemeen* kan gelden, maar niet het heele leven verklaart.

Waarom zijn er, om een voorbeeld te noemen, gedeelten van dorpen, die bij de Hervorming niet meegingen, maar Roomsch bleven? [1]) De mogelijkheid van den grooten invloed van een of anderen pastoor, die een deel zijner kudde behield, is niet uitgesloten. Waarom weken de Hussieten uit en vielen zij niet terug in het oude geloof? Deze voorbeelden zijn gemakkelijk met anderen te vermeerderen [2]). Hier valt ook te wijzen op Marx' uiting in „Das Kapital", waar hij spreekt van de „von aussen wirkende geschichtliche Einflüsse u. s. w." Hij werkt niet uit, wat hij onder deze u. s. w. invloeden verstaat, maar kenmerkend is wel de uitspraak van Engels: „Dat door de jongeren soms meer gewicht op de oeconomische zijde wordt gelegd als haar toekomt, is ten deele de schuld van Marx en mijzelf" [3]).

R Kuyper erkent dat bij de kruistochten ook religieuse motieven aanwezig waren [4]), maar men zij hier weer op zijn hoede, zij hebben daarom nog geen zelfstandige beteekenis; en als v. Ravesteyn zegt: „ziet men, hoezeer de Calvinistische religie ook hier weer ons blijkt in alle trekken de zielsbehoeften van den warenproducent en handelaar, van den nieuwen producent te weerspiegelen? Maar... zij weerspiegelt niet slechts, is niet slechts een gevolg van den kapitalistischen geest, zij wordt op haar beurt ook een drijfkracht, die den

---

[1]) Men vgl. in dezen Weber, in de aangehaalde artikelen in het „Archiv für Socialwissenschaft", die (primaire) ideologische invloeden van het Calvinisme op het Protestantisme tracht aan te toonen en E. Troeltsch, *Die Soziallehren der Chistlichen Kirchen und Gruppen*. 1912, S. 427 f.f.

[2]) Vgl. P. Barth, *Die philosophie der Geschichte*, 1907.

[3]) Vgl. G. J. P. Bolland, *Zuivere Rede* [3], 1912, bl. 499.

[4]) *De Marxistische verklaring* enz., bl. 17.

mensch aanspoort tot onvermoeiden arbeid in dienst der warenproductie" [1]), dan is die erkening van ideologische motieven geen concessie, zij werken, maar op hun beurt, zij zijn en blijven product. De oeconomische motieven blijven de beheerschende.

Het is onloochenbaar dat bij alle verschil in accent de gedachte blijft: de ideeën zijn geen zelfstandige macht.

En hierom *gaat* het ten slotte bij het historisch-materialisme, daarom kunnen speciale onderzoekingen over zijn ethiek zeer belangrijk zijn, de kern van de zaak zit hierin. Dit is weer scherp naar voren gekomen toen in dezen oorlogstijd verschillende aanhangers van de theorie zijn afgezakt, velen weifelen, Henriette Roland-Holst vraagt: „moeten wij erkennen dat ons hoogmoedig rationalisme dwaalde? Hebben de ideeën een geheimzinnig eigenleven" [2])? Kuyper bestrijdt haar in de „Social. Gids" [3]), hij ontkent het eigenleven der ideeën, „geeft men dezen kern prijs, dan blijft er van onze werkmethode niets over dan wat algemeen erkend wordt: de groote invloed van de oeconomische verhoudingen en hierbij speciaal van oec. belangen op het geestesleven."

Kuyper heeft hier volkomen gelijk. En dit feit wordt maar al te veel over het hoofd gezien, hij is consequent. Maar de groote geestesverandering bij vele socialisten gaat voort, ik vermoed dat Henr. Roland-Holst, die van die veranderingen in haar geestesleven getuigt in haar laatste bundel „Verzonken Grenzen" niet alleen spreekt namens haar zelf. Zij heeft gevoel gekregen voor het onderbewuste, voor het mysterie, elke bladzijde haast getuigt ervan; b.v.

> Ik weet niet of ge maar komt opgerezen
> o zedelijke wil, uit maatschaps bloeien,
> dan uit dieper' oorsprongen òp kwaamt groeien,
> oneindig-verre; ik kan uw bron niet lezen [4]).

---

[1]) „Nieuwe Tijd", XI, bl. 580.

[2]) Inleiding op Trotzky's brochure *De oorlog en de Internationale*, bl. VII. Vgl. ook haar *Volksleger en Ontwapening*, vooral bl. 26—28.

[3]) 1916, *Nieuwe Pijlers voor het Marxisme?* bl. 115 v.v.

[4]) Bl. 97.

Het spreekt vanzelf dat Kuyper de afgevallene te lijf ging: „Waar zijn de feiten, die tot deze wending noodzaken? Waar is gedurende den wereldoorlog iets te merken geweest van een zelfstandige geestelijke ontwikkeling?

Wat is heel deze ommekeer van Mevrouw Roland-Holst anders dan de uitdrukking van een desolate stemming, teweeggebracht door maatschappelijke oorzaken, en in het bijzonder door de tijdelijke misère van de sociaal-democratische oppositie, vooral in ons landje, waar Mevrouw R.-H. de eene helft van haar vroegere medestanders tot het „revisionisme" heeft zien bekeeren en de andere helft zien afzakken in het moeras van het Tribunisme [1])."

Onwillekeurig citeerde ik wat uitvoerig, omdat hier de kern der zaak wordt geraakt. Maar wie nu eenmaal wijsgeerig den geest ziet als het primaire, zal meer aan den kant van Mevrouw R. H. staan, dan aan dien van Kuyper.

Van even groot belang en nauw hiermede samenhangend is de terugkeer in de socialistische wereld tot Kant, uitvoerig kan men hierover lezen in de dissertatie van Dr. Mankes [2]), vandaar dat ik slechts enkele dingen aanstip. Kautsky heeft een socialistische ethiek opgesteld [3]), die hij in hoofdzaak afleidde uit de sociale driften, steunend op Darwin, hij wilde van Kant niets weten, tegenover hem staan Woltmann Eisner, Adler e. a., zij zoeken aanknoopingspunten bij Kant: „Die Rückkehr zu Kant soll keineswegs eine Preisgabe des Marxismus bedeuten, noch den einseitigen Standpunkt des Neu-Kantianismus empfehlen, der sich scheut, besonders aus Kant's philosophischer Morallehre die notwendigen sozialen und wirtschaftlichen Konzequenzen zu ziehen" [4]). De categorische imperatief wordt in eere hersteld, men voelt den eisch en wijst het Darwinistisch-anthropologisch opgetrokken systeem af. Gewezen mag hier

[1]) In een art. *De Toekomst van het Marxisme*, „Soc. Gids", 1918, bl. 644.
[2]) Bl 76 v.v.
[3]) Vertaling H. Gorter (Sociale Bibliotheek) No. 8, 1907.
[4]) Woltmann, *a. a. O.*, S. 296.

ook wel worden op het Kantiaansche boek van H. van Treslong, „Civitas",[1]) volgens wien het Marxisme geen volledige bevrediging meer kan geven. Dat is de wereldschouwing van het weten, niet van de daad: de nieuwe zedelijkheidsleer moet uitgaan van de gemeenschap. De drang om het goede te doen en offers te brengen is niet te verklaren uit utiliteitsoverweging, genotsbegeerte of aanwenning, achter den zedelijken aandrang staat de categorische imperatief [2]).

Zoo zien wij naast eenige consequente aanhangers, veel verschuiving naar nieuwere uitzichten, maar dit is zeker: het starre Marxisme voldoet niet, ook niet in het leven der menschen, die strijden voor een nieuwe maatschappij, het is ook Troelstra, die het gezegd heeft: [3]) „Het historisch-materialisme kan als element eener nieuwe wereldbeschouwing groote waarde hebben; maar om als wereldbeschouwing te kunnen gelden, daartoe is het in zijn uitgangspunt te beperkt en in zijn methode te eenzijdig .... het levert haar niet, wat zij steeds noodig heeft: een krachtige, de persoonlijkheid vormende ideologie en onthoudt haar die wijding, die uit het besef van eenheid en verbinding met kosmische krachten, boven het louter-maatschappelijke, ontstaat. Het kan dan ook op den duur den religieuzen aanleg der menschen niet bevredigen. Het zoeken naar aanvulling van het historisch-materialisme, zoowel van den kant van Dietzgen's philosophie en der Nieuw-Kantianen, als van dien der Christen-Socialisten, zal door het optreden der sociaaldemocratie bij dezen oorlog, zeker worden versterkt",[4]) en Mevr. R. Holst schrijft: „De ekonomische ontwikkeling heeft de impulsie naar het socialisme gegeven. Nu is het aan den geest, die zelf-

---

[1]) Nog altijd te weinig bekend en ook niet genoemd bij Dr. Mankes.

[2]) Vgl. Is. P de Vooys, *Zedelijkheid en Socialisme,* in „De Beweging" van 1907, III, bl. 207 v.v., en IV 320 v.v., bl. 6 v.v. met de aldaar vermelde literatuur, en ook Dr A Pannekoek, *De filosofie van Kant en het Marxisme,* „Nieuwe Tijd", VI, bl. 549, 605, 669 v.v.

[3]) *Wereldoorlog en Sociaaldemocratie,* bl. 109.

[4]) Vgl. ook Dr. *Ida Axelrod, De rol der persoonlijkheid en der ethiek in den proletarischen klassestrijd,* „Nieuwe Tijd", XX, bl. 645 v.v.

standig voort te zetten. Op een zekere hoogte van ontwikkeling treedt in de plaats van het fatale, mechanische moeten — het organisch moeten, de autonomie van het bewustzijn" [1]).

Waarmee ik tot mijn tweede conclusie kom na het betoogde: ook als levensbeschouwing aanvaarden wij het historisch-materialisme niet. Het verklaart niet het gansche leven, het geeft geen volledige verklaring, het geeft niet zonder meer een ideaal, het vormt geen persoonlijkheden. Men kan er tijdelijk vrede in vinden, omdat het uitzicht geeft op een komende nieuwe wereld, het is mogelijk dat leiders van een arbeidersbeweging er een bevredigende ideologie in vinden, de mensch heeft meer noodig.

„Zonder meer is het historisch-materialisme een eenzijdigheid" zegt Bolland [2]). Maar dat neemt niet weg dat ik het historisch-materialisme van buitengewone waarde acht als werkmethode, het is haast van zelf sprekend dat de oeconomische omstandigheden van grooten invloed zijn op ons denken, zoogoed als de geest ten zeerste bepaald wordt door het lichaam, het is m. i. duidelijk dat bepaalde idealen slechts in bepaalde tijden naar boven kunnen komen; met het historisch-materialisme benadert men *algemeene* verschijnselen, in groote trekken biedt zij een oplossing, al zal het individueele telkens het algemeene doorkruisen, allerlei verschijnselen zullen aan het h.m. ontsnappen, zelfs Kuyper wil de kunst niet „zonder rest" uit de economische verhoudingen verklaren [3]). Volgens Henri Polak staat de muziek buiten die verhoudingen. Is. Querido wil voor zijn schrijverskunst er geen gebruik van maken [4]). Maar het gaat niet aan om met Prof. Blok te zeggen „het ruste in vrede" [5]) of met Dr. Mankes te spreken van een „vol-

---

[1]) Zie N. Rott. Crt. van 2 April '17 en de Inleiding op *De revolutionnaire massa-aktie*, 1918, bl. 1 v.v.

[2]) *Zuivere Rede*, bl. 498, evenzoo v. d. Bergh van Eysinga, *De ziel der menschheid*, III, 1918, bl 346 „... de mensch moet ook vernieuwd worden, ... het historisch idealisme doet niet minder mee."

[3]) *De Marxistische verklaring* enz, bl. 5.

[4]) *De Oude Waereld*, 1918, „Boek der Toelichtingen", blz. 392—401.

[5]) „Onze Eeuw", VIII, III, bl. 364.

ledige val van het historisch-materialisme" [1]), omdat zijn ethiek niet voldoende is.

Want ten eerste moet erkend worden dat tal van geleerden uit burgerlijke kringen de historisch-materialistische werkhypothese aanvaarden en er gebruik van maken [2]) en ten tweede hebben de aanhangers, de zuivere theoretici nog te weinig werk kunnen leveren, dat dit oordeel nu reeds gerechtvaardigd zou kunnen zijn. Ik ben overtuigd, dat als werkmethode het groote diensten aan de wetenschap kan bewijzen, laat ons dus rustig het werk der geleerden afwachten, en er kennis van nemen, zij zelf zijn zich de moeilijkheden wel bewust, getuige het woord van Gorter, die er op wijst, „hoe gevaarlijk het is, onze leer te willen toepassen op tijden of omstandigheden, die men niet of maar weinig kent" [3]).

---

[1]) *a. w.*, bl. 146.

[2]) Zie Mr. D. van Blom in „De Economist" van 1905 en Treub, *a. w.*, I, bl. 132.

[3]) *Het historischmaterialisme*, bl. 13.

December 1918.

DE THEOLOGISCHE OPLEIDING VAN DEN PREDIKANT

(*Pia desideria*)

door Prof. Dr. K. H. Roessingh (Leiden).

Ketters beroepen zich van oudsher gaarne op de gezaghebbende vaderen der kerke. Zoo mogen dan de volgende academische ketterijen gesteld worden onder het patronaat van een der groote mannen uit den ouden tijd, van L. W. E. Rauwenhoff.

In 1878, dat is ruim veertig jaar geleden, schreef Rauwenhoff in dit tijdschrift: „De literarische en historische gedeelten van onze wetenschap blijven onmisbaar. Maar de toekomst, het nieuwe, waarop wij hopen, waarvan wij vernieuwde belangstelling voor onze studie durven verwachten, ligt in onze anthropologisch philosophische vakken. Daarin hebben wij een onafzienbaar veld ter ontginning voor ons liggen, dat aan onzen arbeid rijke vruchten belooft. En wie kan betwijfelen, dat, wanneer dit in onze studie en bepaaldelijk ook in de academische opleiding meer op den voorgrond treedt, onze wetenschap veel meer liefde en belangstelling wekken zal?... Er wordt van onze zijde nog te veel aanleiding gegeven tot de meening, dat de theologie zich uitsluitend of vooral bezig houdt met oude documenten en verouderde vraagstukken. Wij moeten meer toonen, dat onze wetenschap zeer zeker tot dezen tijd behoort, en hoe zullen wij dat, indien niet door aan de vragen van dezen tijd al onze aandacht en al onze kracht te wijden? De theologie moet worden geseculariseerd". [1])

---

[1]) L. W. E. Rauwenhoff, *Een nieuwe aanvang*, Theol. Tijdschr. 1878, blz 205 v.

Rauwenhoff overziet daarna heel het bouwwerk der theologische studiën, zoo juist op de Hooger Onderwijswet van '76 als op nieuw fundament opgetrokken en meent, dat dat niet dan „een overgangstoestand" kan zijn.[1]). Nog in hetzelfde jaar spreekt Ph. R. Hugenholtz van „het hoogst onbevredigend karakter" der nieuwe regeling[2]); een korte poos later vraagt zelfs de bedaarde Prins, aan wien toch zeker geen revolutionnaire opgewondenheid zal worden verweten, of de theologische studie aan de hoogeschool „in onze dagen nog wel ten volle beantwoordt aan het voorgestelde doel".[3])

Wij zijn thans veertig jaar verder. De mannen van die dagen zijn weggevallen, het systeem is gebleven. Nieuwe wetenschappelijke problemen zijn in de verschillende vakken van het oude studielijstje aan de orde gekomen en zij worden in de collegekamers besproken (wij willen het hopen althans), maar de structuur van het geheel, belangrijker nog: de geest van het geheel, zij bleven dezelfde.

Luider klinken thans van zeer verschillende zijden de klachten. Wie veel jonge predikanten spreekt en onder hen ook, die aan de academie getoond hebben, dat het hun aan gaven en studielust waarlijk niet ontbrak, hij hoort met weinig animo en enthousiasme over de universitaire jaren spreken. Er is menigmaal wel een enkele onder de docenten, van wien het getuigenis kan worden gegeven: aan hem heb ik toch veel gehad, maar het systeem in zijn geheel, waarvan de student die 4, 5, 6 jaar een brokstuk is geweest, het heeft hem niet kunnen geven, wat hij er blijkbaar van verwachtte: goede voorbereiding en warme geestdrift voor het werk, dat voor hem ligt. Het lust mij niet te gaan nasnuffelen, of die klachten voor 30, voor 100, voor 200 jaren al even luide hebben ge-

---

[1]) Rauwenhoff, *t. a. p.* blz. 214.

[2]) Ph. R. Hugenholtz, *Opmerkingen betreffende de theologische Encyclopedie*, Theol. Tijdschr. 1878, blz. 436.

[3]) J. J. Prins, *De theologische studie op de hoogeschool*, Theol. Tijdschr. 1886, blz. 245.

klonken, het doet er ook heel weinig toe. Elk geslacht heeft zijn eigen taak; wij zullen worden verantwoordelijk gesteld voor de fouten van *onzen* tijd. En zoo is het dan misschien aangelegen, nu het historisch gewordene aan alle zijden nieuwe vormen zoekt en de heiligenschijn om het hoofd van velerlei traditie aan het verbleeken is, ons ook hier nog eens rekenschap te geven van de gravamina ten opzichte der hedendaagsche theologische opleiding. Al vergeten wij niet, dat daarover ook elders reeds goede woorden zijn gesproken.[1])

I. Ik geloof, dat wij het vooraf over drie dingen eens moeten zijn, over drie eigenaardigheden van heel ons tegenwoordig Hooger Onderwijs, die, ten deele onvermijdelijk, toch licht ook evenzoovele belemmeringen *kunnen* worden voor de volkomen vervulling van de roeping der Universiteit ten opzichte van de volkscultuur.

Het eerste, waaraan ik denk, is de dubbelzijdigheid van ons Hooger Onderwijs, zooals die wel-geformuleerd tot uiting komt in het eerste artikel der wet: „Hooger onderwijs omvat de vorming en voorbereiding tot zelfstandige beoefening der wetenschappen en tot het bekleeden van maatschappelijke betrekkingen, waarvoor eene wetenschappelijke opleiding vereischt wordt." Hier wordt zeer bewust een dubbele taak gesteld: iets anders is het iemand op te leiden tot zelfstandig archaeoloog of Germanist of theoretisch physicus, iets anders is het hem die kennis en dat inzicht bij te brengen, waarmee hij straks een goed leeraar in de oude geschiedenis of in het Duitsch of in de natuurkunde kan zijn. Toch komt het mij voor, dat deze combinatie van tweeërlei doel buitengewoon gelukkig mag heeten. De hoogleeraar zal er door gedwongen worden — art. 1 van zijn wet schrijft het hem voor — het oog ook te richten op het verband van zijn wetenschap met het groote

---

[1]) Ik denk in het bijzonder aan het uitvoerig artikel in de N. R. Ct. van 6 Sept. '18 (Avondbl A), *Theologie en Vakkennis*.

maatschappelijke leven; en omgekeerd: hun, die eenmaal op belangrijke posten in onze samenleving zullen staan, wordt het hier opgelegd, om voor een korte wijle ook eens vragen van zuiver theoretischen, wetenschappelijken aard te leeren overdenken. Ik geloof, dat het voor den *goeden* predikant een zegen kan zijn, ook al ontbreekt hem later alle lust en gelegenheid om nog wetenschappelijk te arbeiden, wanneer hij eens een enkele maal in zijn studietijd onder den indruk is gekomen — ik durf wel schrijven, onder den ontroerenden indruk is gekomen —, van een brok waarachtig wetenschappelijk onderzoek. Paradox gezegd: oud-Testamentische studie heeft nooit mijn liefde gehad, maar ik vind Kuenen een majestueus boek, dat me stil maakt. Maar zal dit alles bereikt worden, dan wordt er èn in den hoogleeraar èn in den student een „wetenschappelijke wijding" geeischt, die niet van allen dag zijn. In zooverre is dus deze combinatie van tweeërlei doelstelling, ook voor den aanstaanden predikant, gelukkig te achten. Maar zeker is het waar: er schuilt in deze dubbelzijdigheid van onze universitaire studie een moeilijkheid, die blijvend is. Voorbereiding op de theorie en voorbereiding op de praktijk blijven twee; en het gevaar blijft zeer groot, dat de docent in alle onbewustheid toekomstige hoogleeraartjes wil kweeken en het tweede lid van art. 1 vergeet.

Ik noem een tweede moeilijkheid, die aan alle Hooger Onderwijs van onzen tijd inhaerent is, die veel klachten verklaart en het tevens zoo uiterst bezwaarlijk maakt er aan tegemoet te komen. Het is de specialiseering van alle wetenschap. Zij is door de negentiende eeuw heen zòò langzaam aan gegroeid, dat wij ons haren machtigen invloed op het algemeen karakter der wetenschap weinig bewust maken. Men denke zich even in, wat het voor den geest van heel het universitair onderwijs beteekenen moet, wanneer er een hoogleeraar doceert, die het geheel der vakken van zijn faculteit overziet en er ook college in geeft? En dat was toch tot in de 18de eeuw, misschien hier en daar tot in de 19de

eeuw heel gewoon. Wij verbazen ons wel eens, als wij een lijst doorzien van de vakken, waarin b.v. een Kant zijn hoorders had voor te lichten, waarbij ook de wiskunde en de aardrijkskunde niet ontbreken. Maar dat is voor dien tijd iets zeer van zelfsprekends „Von dem Professor erwartet man eben, dasz er seine Fakultätswissenschaft inne habe und lehren könne, wie könnte man sonst auch von einem schlichten Arzt oder Pastor verlangen, dasz er sie lerne?" [1]) — Dat is anders geworden en het oude komt nooit terug. De hedendaagsche hoogleeraar is niet meer van alle markten thuis, van hem gaat niet langer een breede, gecentraliseerde theologische kennis uit, gedragen door één persoonlijkheid, hij is geworden specialist in Paulinische theologie, of in Boeddhistische religie, of in een brokstuk kerkhistorie, of in Kantiaansche ethiek. Ik scherp het nu wat meer toe, dan de werkelijkheid het ons toont, maar wij zijn daarheen toch op weg. Hierin ligt een zekere wetenschappelijke onvermijdelijkheid, en tegelijk een enorm gevaar. De aanstaande predikant lijdt er onder, nu reeds. Er wordt groote tact gevraagd en veel begrip van weerszijden, bij den professor en bij den student, opdat uit het gedoceerde brokje de geest van het geheel worde verstaan. Ik moet er beneden nog een en ander over zeggen. Maar toegegeven moet, meen ik, worden, dat hier ook weer een van de blijvende moeilijkheden ligt. Wij, docenten, hebben de neiging ons specialistendom op te dringen aan den student, die om heel andere dingen vraagt en andere dingen noodig heeft. Er zit in dit opzicht in de ontwikkeling der wetenschap een zekere tragiek: al breeder wordt haar veld, al dieper haar inzicht, maar tegelijk al enger haar blik, steeds dorder haar woord.

Nog een enkele regel over de derde moeilijkheid, eene, die misschien niet onvermijdelijk zou zijn. Art. 77 van de

---

[1]) Fr. Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten* [2], Band II, Leipz. 1897, S. 258.

wet op het Hooger Onderwijs geeft een lijst van de vakken, die in de faculteit der godgeleerdheid zullen worden gedoceerd; een Koninklijk Besluit regelt dan tot in bijzonderheden, welke examina er zullen worden afgenomen en wat er op die examina zal worden gevraagd. Hoe het in andere faculteiten staat, kan ik niet beoordeelen, maar in de theologische is deze reglementeering een blok aan het been. Dat kan immers niet anders. Voor meer dan 40 jaar is deze wet tot stand gekomen; ieder kan nalezen op welk een allerwonderlijkste manier toen achtereenvolgens een drietal ministers en een tweede Kamer het nu vigeerende lijstje van vakken bij elkaar hebben geraapt [1]); daaraan zijn wij nu gebonden. Geheel nieuwe vragen zijn binnen het kader der wetenschappelijke theologie getreden, de problemen hebben zich verschoven: wie zou nu nog aan de oud-Testamentische vakken de plaats geven, die ze toen ter tijde, toen Kuenens onderzoekingen de theologie werkelijk beheerschten, als van zelf innamen? Wie zou nu nog een regeling der examina willen handhaven, waarbij dogmengeschiedenis en ethiek zòò zijn geplaatst, dat de meeste a. s. predikanten daarvan nooit eenige studie maken? Ik begrijp, dat enkele grondlijnen in de wet noodwendig zijn, maar ik geloof, dat het een zegen voor het theologisch Hooger Onderwijs zou wezen, als wij dit netwerk van ons af zouden kunnen schudden, en er grooter vrijheid van beweging mogelijk was, als vakindeeling en examenregeling beter zouden kunnen meegroeien met de ontwikkeling der theologische wetenschap.

Ik moest dit drietal punten wel even voorop zetten, en wij mogen verwachten, dat hij, die met zijn bezwaren tegen de theologische opleiding komt aanzetten, bezwaren, die ik bijna alle van harte deel, zeer ernstig rekening zal houden met deze geaardheid van ons Hooger Onderwijs. De cultuurbeteekenis der Universiteiten ten volle te handhaven en zoo breed mogelijk te verwijden, tegelijk aan het ideaal der strenge,

---

[1]) Zie een nauwkeurig overzicht b.v. bij H. J. Betz, *De faculteit der godgeleerdheid*, 's Gravenh. 1890.

heilige wetenschap niet te raken, het is bijna de quadratuur van de cirkel. Zij zal ook binnen het kader der theologische moeilijkheden van dit oogenblik niet worden opgelost.

II. Maar nu dan scherper onze vraag in het oog gevat. En dan ligt dit zeker het eerst op onzen weg: wat zullen wij als het doel van de universitair-theologische opleiding vastleggen? Wat moet de theologische faculteit den aanstaanden predikant geven? Ik omschrijf het voorloopig zoo: zij heeft te geven de wetenschappelijke vorming en voorbereiding tot het bekleeden van het ambt van Evangeliedienaar. Dat is een zeer kleurlooze definitie, die ik in het derde stukje van dit artikel door eigen exegese wat aanlokkelijker hoop te maken. Eerst heb ik echter iets anders te doen. Door deze omschrijving worden twee veel verbreide opvattingen betreffende de eischen, die wij aan de theologische opleiding moeten stellen, afgewezen. Ik spreek van „de *wetenschappelijke* vorming en voorbereiding," maar er zijn er, die ons voorhouden: het theologisch onderwijs, niet alleen van den kerkelijken, maar ook van den staatshoogleeraar, moet zooveel mogelijk zijn gericht op de praktijk van het domineesambt. Ik spreek van „vorming en voorbereiding *tot het bekleeden van het ambt van Evangeliedienaar*," maar er zijn er, die meenen: de theologische faculteit, voorzoover zij althans wordt vertegenwoordigd door de staatshoogleeraren, staat los van elke gedachte aan kerk en praktijk en heeft geen andere taak, dan zoo onbevooroordeeld, zoo exact wetenschappelijk mogelijk het verschijnsel godsdienst in zijn psychologische en historische ontwikkeling te bestudeeren en de resultaten van die studie aan de hoorders aan te bieden. Of die philologische, tekst-kritische, literair-kritische, exegetische, historische, psychologische onderzoekingen nuttig, bruikbaar of schadelijk zijn voor den aanstaanden verbi divini minister is principieel geen punt van overweging.

Ik verwerp deze beide opvattingen en ik heb dat oordeel kort te motiveeren.

Eerst zijn er de practici, de Amerikanisten, wier stem in dezen tijd luid wordt gehoord. Dominees worden straks zij, die nu op de collegebanken zitten; welaan, waartoe veel geleerde ballast; zorg, dat zij gereed zijn voor de praktijk van hun ambt. „The minister is not to adorn the doctrine but to translate it into current life; the theological seminary is not to make the minister erudite but to make him a prophetic medium through whom the word of God may come to the people".[1]) Hoe meer de faculteiten, specialiseerend in al meer onderdeelen, abstraheerend van het religieuse zoeken en vragen van onzen tijd, zich van dit ideaal schijnen te verwijderen, des te luider gaat de eisch klinken. Men kan er tweeërlei klank in onderscheiden. Het kan zijn de vraag naar meer vroomheid in de theologische opleiding; het kan ook zijn de vraag naar meer practische bruikbaarheid. Bij het eerste herinneren wij ons het Piëtisme. Meer vroomheid; zoo bedoelde Spener het, toen hij in zijn *Pia Desideria* van 1675, breeder nog in *de impedimentis studii theologici* van 1690 te velde trok tegen de verdorde theologische opleiding van zijn tijd. Vroomheid was noodig voor den aanstaanden herder en leeraar, anders niet. Semler vertelt in eigen jeugdverhaal: „Endlich hiesz es, nichts, gar nichts hindre mich noch, als das unselige studieren; ich sollte es wegwerfen; der Heiland könne besser lehren als Menschen."[2]) De secte-beweging van de 19[de] eeuw heeft dat vrijwel in denzelfden trant nagesproken; wie naar een Amerikaanschen Mormonen-zendeling in een achterstraatje gaat luisteren, kan nog veel kwaads hooren over de geordende predikanten, de schriftgeleerden, die wel veel menschelijke wijsheid hebben, maar die van den heiligen Geest niet weten. Ik behoef er geen woord over te verliezen; dat er in al deze

---

[1]) Henry B. Robins, *The theological curriculum and a teaching ministry*, The American Journal of Theology, Oct. 1918, p. 467. Zie in het zelfde nummer nog een verwant artikel: F. A. Starratt, *The demands of the rural church upon the theological curriculum.*

[2]) Geciteerd bij Paul Gastrow, *Joh. Salomo Semler*, Giezsen 1905, S. 34.

getuigenissen een diepe waarheid schuilt, weet ieder en als hij het niet weet, moet hij maar eens in een doode gemeente komen onder leiding van den een of anderen, wetenschappelijk wèl-befaamden, doctor theologiae. Ik geef ook graag toe, dat er een onschatbaren zegen uitgaat van een waarachtig vroom mensch als academisch docent, een zegen, die ver en ver diens wetenschappelijke beteekenis kan overtreffen, maar wij mogen, meen ik, het systeem der theologische opleiding niet instellen op dit doel: aankweeking van persoonlijke vroomheid bij den student. De theologische faculteit, door den staat ingesteld en onderhouden, ziet de kerk vooral in het geheel van haar cultureel verband, als draagster van het religieus leven van het volk, een religieus leven, dat noodig heeft met de andere factoren van ons cultuurleven, bovenal ook met de wetenschap, in nauw verband te blijven. Dat verband wordt vooral gelegd aan de universiteiten en daarom: zij hebben te zorgen voor de *wetenschappelijke* vorming en opleiding van hem, die straks leidsman is van religieus leven. Ongetwijfeld zal dit soms door den student als koelheid, als dorheid worden gevoeld; ik kan hem niets beters toewenschen — ja, het is het allerbeste, wat hem in zijn academiejaren kan te beurt vallen — dat hij menschen vindt aan wier persoonlijke vroomheid hij zich in die moeilijke jaren sterken kan, dat hij uit zijn studiemateriaal de vroomheid van vroeger tijden leert meeleven. Maar geen colleges, die vroomheid bedoelen aan te brengen.

Maar nu wordt er door deze Amerikanisten nog anders gesproken. Niet enkel meer vroomheid, maar ook: meer practische bruikbaarheid eischt men. Aldus de erfgenamen der Aufklärung. Zij wilden de universiteiten maken tot inrichtingen, waaruit goede dienaren van staat en kerk zouden voortkomen, mannen van encyclopaedische vorming, bruikbaar in de groote maatschappij, voor wie het genoeg was, aldus Michaelis, als zij maar „das Nötigste von den Wissenschaften" op de colleges hadden saamgeraapt; de Pruisische minister Von Massow (eind 18de eeuw) vindt het volstrekt overbodig, dat theologen nog

langer Grieksch en Hebreeuwsch zullen kennen [1]). De bijzonderheden doen hier nu niet ter zake; de hoofdzaak vinden wij bij velen ook heden ten dage. Zorg, dat de predikant straks een goed homileet en katecheet en pastor zij, leer hem wat hij daarvoor noodig heeft, maak hem tot een man, die zijn roeping en taak verstaat tegenover onzen tijd. Ik hoop te laten zien, dat wij ook naar mijn overtuiging dien kant op moeten, maar ik trek hier toch een scherpe grens. De staatshoogleeraar als zoodanig brengt niet onmiddellijk-practisch-bruikbare kennis aan; hij doceert niet, hoe men uit een bepaalde tekst een preek zal maken, niet, hoe de jonge predikant zich zal hebben te gedragen te midden van de vele pastorale en sociale moeilijkheden, die hem wachten; hij legt het wetenschappelijk fundament, zooals de anatoom de wetenschappelijke grondslag legt, waarop voortbouwend de chirurg zijn practische resultaten bereikt. Zonder den anatoom gaat het niet; zonder wetenschappelijke fundeering gaat het ook in de kerk niet. Een handig dominee, ook zonder een aasje wetenschappelijke geest en kennis, zal zich er natuurlijk best doorslaan, en met veel waren zegen werkzaam kunnen zijn, maar het kerkelijk-religieus leven zou er op den duur schade bij lijden, als zijn voorgangers werden vlotte sprekers, goede paedagogen, vrome menschen, maar mannen zonder wetenschappelijke cultuur. De theologische faculteit legge de wetenschappelijke basis, *maar steeds door indachtig aan de praktijk, die later volgen moet.* Dat is wat veel te weinig geschiedt en waarin onze theologische opleiding, meen ik, het kwetsbaarste is.

Voor ik dat breeder betoog, een bladzijde over de andere afgewezen opvatting van het doel der theologische faculteiten, de opvatting, die het zuivere tegenbeeld is, van wat wij daareven bespraken. Ik denk aan het ideaal van voor 40 jaar, — en er zijn er, die er trouw aan zijn gebleven —, het ideaal van een faculteit van godsdienstwetenschap, dat zoolang de

---

[1]) *Paulsen, a. a. O.*, S. 135, 97, verg. S. 125.

harten heeft bekoord. Zulk een faculteit zou dan eindelijk de kroon zetten op het lange werk der dogmatische vrijmaking; onder hare hoede zou de theologie opgroeien tot onbevooroordeelde wetenschap. Er is iets pakkends in de leuze: de theologie als godsdienst-wetenschap. Daar ligt het godsdienstig leven der menschheid in al zijn rijke schakeering voor ons. Ziedaar het object der theologische wetenschap; zij heeft de oorkonden der verschillende godsdiensten — natuurlijk niet alleen van het Christendom — op te sporen, ze kritisch te ontleden, ze uit te leggen, daaruit het verhaal van de religieuse ontwikkeling van het menschelijk geslacht op te bouwen. Zij is niet langer aan het Christendom, laat staan dan aan een bepaalde kerk gebonden; zij is „objectief", neutraal, vrij.

Nu vergunne de lezer mij eenige on-academische vluchtigheid. Ik kan niet en wensch ook niet het vraagstuk van het wezen der theologie als wetenschap in het voorbijgaan ter sprake te brengen. Tusschen '70 en '80 is daarover ten onzent vinnig gestreden; ik zal de documenten van dien ouden strijd, die nog telkens weer oplaait — een stevig bundeltje artikelen en oraties —, thans niet opdelven. Het blijft een moeilijke vraag, of wij met volkomen neutraliteit (die ten eenenmale onbereikbaar, ja zelfs ondenkbaar is) tot het object der theologie moeten toetreden — „kühl bis ans Herz hinan", toornt Rudolf Sohm in een brief van 1911, waarin hij de vervanging der theologie door „Religionswissenschaft" hartstochtelijk bestrijdt [1]) —, of wij met algemeene religieusiteit, met een zeker intuïtief medegevoel de verscheidenheid der godsdienstige verschijnselen hebben te benaderen, of dat wij ons uitgangspunt moeten nemen in eigen, Christelijk-bepaald religieus leven en van daaruit ons materiaal hebben te bezien. Alleen het laatste komt mij voor wetenschappelijk verdedigbaar te zijn, en ik behoef dan toch zeker niet te zeggen, dat dat geenszins inhoudt

---

[1]) Meegedeeld door Erich Foerster, *Zur Fortzetzung von Sohms Kirchenrecht* in Christl. Welt 1917, No. 32, Sp. 590.

de vooropstelling van een aantal Christelijke „waarheden", die eens voor al gelden, zelfs niet van het axioma, dat het Christendom „de eenige", of „de ware" of „de beste" religie zou zijn. Aanvaard wordt slechts, wat de werkelijkheid mij te zien geeft: dat het godsdienstig leven in onze westersche cultuurwereld van Christelijk type is. Wij *kunnen* niet anders dan Christenen zijn, zelfs al wilden wij; ons inleven in Boeddhistische of Mohamedaansche vroomheid blijft altijd van buiten af, incongeniaal [1]). Dat is het blijvend verband dat er naar mijn besef ligt tusschen theologie en „kerk"; men wil dit laatste woord dan wel in heel breeden zin verstaan, als de door traditie en cultuur gedragen levens- en denkvormen van onze vroomheid. Gelijk gezegd, ik raak deze dingen maar even terloops aan; de vraag is te verwikkeld om ze in dit verband af te handelen; dat er in deze verhouding van theologie en kerk enorme zwarigheden schuilen, ik behoef slechts Bernouilli's boek te noemen om u te toonen, dat ik er mij bewust van ben [2]).

Het practisch resultaat van het gezegde is duidelijk: onze faculteiten zijn geen faculteiten van godsdienstwetenschap en zij moeten ook niet doen alsof. Zij zijn het practisch niet: feitelijk bleven de studiën geheel aan het Christendom georiënteerd, feitelijk werd de godsdienstgeschiedenis niet de alles beheerschende vorstin, maar de behulpzame dienares, die ons hielp, oud- en nieuw Testamentische vroomheid en ideeën beter te verstaan. En wat practisch wordt toegepast en voor hem, die aan de cultureele roeping der universiteit wil vasthouden, dus aan het verband van universiteit en volksleven, ook het eenig verdedigbare is, dat moet, meen ik, door de

---

[1]) Behalve misschien bij een enkele geleerde, die een heel leven van studie en persoonlijk verkeer aan een vreemden godsdienstvorm wijdt; behalve misschien bij een enkelen mysticus, die bijna alle historische vormen — bijna alle, nooit alle — laat glijden.

[2]) C. A. Bernouilli, *Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie*, Freiburg 1897.

faculteit klaarder, openhartiger worden uitgewerkt. Zooals Troeltsch het zoo goed zegt: de faculteit aanvaarde de „eingewurzelte Religion" als basis. „Man wird wieder den Mut fassen, im Christentum eine der Selbstverständlichkeiten unseres Daseins zu sehen und es müde werden, immer wieder die Voraussetzung der Voraussetzung zu unterwühlen, immer wieder die Wurzeln unseres Daseins an das Licht zu zerren und alle Selbstverständlichkeiten zu zerreiben... Man wird die theologischen Fakultäten nicht mehr zu einem Herumflattern zwischen den verschiedenen Religionen der Welt verurteilen" [1]).

Daar zitten aanstaande verkondigers van het Evangelie voor ons. De kerk eischt van hen gezette studie aan onze universiteiten, omdat zij meent, dat zij daar iets kunnen vinden, dat een noodwendige factor zal blijken in hun leven, in het leven der kerk en door die kerk in heel onze cultuur. Kerk en theologie zijn terwille van elkanders geestelijk leven op elkaar aangewezen; nu erkenne dan de theologische faculteit ook, dat zij mee verantwoordelijk staat voor die kerk en principieel haar programma en hare methode heeft toe te spitsen op de levensbehoeften dier kerk.

III. En nu ten slotte de hoofdzaak. Wat moet de theologische opleiding voor den predikant beteekenen? Ik omschreef het boven aldus: zij heeft te geven de wetenschappelijke vorming en voorbereiding tot het bekleeden van het ambt van Evangeliedienaar. Een tweetal concurreerende opvattingen werd afgewezen; wij zien onzen weg reeds iets duidelijker voor ons. Wij willen noch een seminarium, dat de wetenschap veracht, noch een faculteit van godsdienstwetenschap, die buiten contact met de kerk staat en van de kerk niet weet. Dit zegt

[1]) E. Troeltsch, *Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten*, Heidelb. 1906, S. 38. Verg. ook A. Harnack, *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*, *Reden und Aufsätze*², Bnd. II, Gieszen 1906.

echter nog heel weinig. En er is in onzen tijd heel veel te zeggen. Er is aan alle zijden een besef, 't zij al of niet tot klaarheid gebracht, dat het zoo toch niet goed is, gelijk het nu gaat. De predikanten — de jongere generatie vooral — spreken het uit bij alle gelegenheden, de studenten klagen er over — de onbeholpen en vrijwel mislukte onderhandelingen tusschen de professoren en hen aan de Leidsche Universiteit in den cursus '16—'17 strekken ons ten bewijze — menig academisch docent voelt zich teleurgesteld, als hij gaat zien, ook bij veel goeden wil, dat hij niet wezen kan, wat hij gaarne zou willen zijn voor zijn leerlingen en hun toekomst. De studenten zuchten over vele colleges en blijven weg, voorzoover zij het met de burgerlijke beleefdheid en de examenkansen in overeenstemming meenen te kunnen brengen, de professoren spreken over den ouden tijd, toen bij Scholten het Klein-Auditorium volstroomde. Wij hebben twee vragen te stellen: in hoeverre ligt dat aan de menschen, in hoeverre aan het systeem?

Vooraf echter worde ons antwoord duidelijker op de vraag: waarom is het te doen? Mij dunkt, om de vorming van predikanten, die in dezen tijd met lust en bekwaamheid het Evangelie kunnen verkondigen. Ik bedoel niet alleen, niet in de eerste plaats zelfs: die kunnen preeken, maar die als voorgangers en leiders van het Christelijk-religieus leven, wijder nog: van alle religieus leven, dat zich roert in deze eeuw, hun zware taak kunnen vervullen. Daarvoor wordt thans veel geeischt, zeer veel ook, dat de universiteit hun met geen mogelijkheid kan geven. Maar daarvoor worden ook geeischt breede kennis, diep inzicht, veelzijdige wetenschappelijke vorming en die moet de universiteit wel kunnen geven; daartoe is de theologische faculteit *voor alle dingen* geroepen. Menschen zijn er noodig, die het Evangelie kennen en die hun tijd kennen, beide niet alleen door persoonlijk contact — dat blijft stilzwijgende vooronderstelling — maar ook van de zijde der wetenschap benaderd.

Het Evangelie wetenschappelijk verstaan, ik bedoel daarmee: klaar en uit de bronnen leeren zien het Evangelie tegen zijn Joodschen achtergrond, dan in de verscheidenheid zijner gestalten in de periode van het oudste Christendom, dan in zijn groei door de geschiedenis heen, tot in onzen tijd. Maar dan is het niet om die bronnen te doen, maar om dat Evangelie. Want daarmee staat de predikant straks in de wereld en dan moet hij bovenal dit weten: wat dat Evangelie aan religieuse diepte inhoudt en wat het beteekend heeft voor groote verscheidenheid van menschen. Wat Wernle heel zijn onvolprezen boek door zoo goed tracht vast te houden, dat is het, wat de predikant van dezen tijd behoeft, zal hij in de praktijk vrucht meedragen van zijn studiejaren: „die Akzente streng verteilen, Wichtiges und Unwichtiges unterscheiden und dafür sorgen, dasz ein Weg von allen Punkten auf Ziel und Mitte hin geht." [1]) Daarvoor zorgen, dat er een weg loopt van wat thans onder wetenschappelijke behandeling is naar dat, wat toch altijd weer het doel moet zijn: het klaar verstaan van het Evangelie als een kracht ten leven door heel de geschiedenis heen. — De predikant moet ook bovenal zijn tijd kennen, en dat is een zaak van moeilijk wetenschappelijk onderzoek, waarin de universiteit hem heeft te leiden. Hij moet de wording van zijn tijd kennen, hij moet de geestelijke omwenteling helder doorzien, waarin wij sedert een anderhalve eeuw verkeeren, zien wat er aan oude en nieuwe krachten samenwerkt in onzen tijd, hij moet de menschen van onze dagen verstaan in hunne algemeene psychologische gesteldheid, vooral in hun religieuse geaardheid. Hij moet wetenschappelijk volkomen beheerschen het zoeken en twijfelen en vragen van ons geslacht en vooral: hij moet een antwoord kunnen geven aan hem, die met stevige philosophische en historische argumenten gewapend, de religie voor een menschelijke illusie,

---

[1]) P. Wernle, *Einführung in das theologische Studium* [2], Tübingen 1911, S. III.

het Christendom voor een versleten traditie komt verklaren. Hoe zal hij met kracht, met overtuiging, met blijheid zijn taak kunnen vervullen, zijn taak, niet tegenover een paar oude vrouwtjes, die alles prachtig vinden, maar in een sceptischgezinde cultuurwereld, die toch hunkert naar geestelijk voedsel, als eigen religie hem maar een vaagheid is, een stemming, nooit doordacht, nooit wijsgeerig gepeild. Hier, indien ergens ligt de taak der theologische faculteit; gaat zij aan deze complexen van vragen voorbij, omdat iets anders haar wetenschappelijk op dit oogenblik meer boeit, dan verzuimt zij hare plicht tegenover kerk en cultuur.

Het heeft geen nut zoo nog voort te gaan. Ieder mijner lezers kent de situatie der kerk, weet wat er nu op de schouders rust van den predikant, weet ook, hoe goed hij daartoe moet zijn toegerust — religieus vooral, dat spreekt vanzelf — met gaven der natuur ook, zeker — maar ook met wetenschappelijke kennis en doorzicht.

En nu trek ik uit het gezegde de conclusies voor de theologische opleiding, zoo scherp omlijnd, als het mij mogelijk is. Als wij ons willen houden aan art. 1 der wet op het Hooger Onderwijs, waarin ons wordt opgedragen het wetenschappelijk fundament te leggen, waarop straks de praktijk van het predikantswerk moet worden opgebouwd, als het dus juist is, dat wij ons telkens weer rekenschap hebben te geven van de eischen, die nu, in onze geestelijke cultuur, de praktijk aan de wetenschap stelt, en als er eenige waarheid is gelegen in de opmerkingen omtrent de taak van den Evangeliedienaar, die ik neerschreef, dan hebben wij dus te vragen: wat volgt daar uit *a*) voor de wettelijke regelingen betreffende het theologisch Hooger Onderwijs, *b*) voor de methode, die thans bij de theologische opleiding de gebruikelijke is, *c*) voor de professoren, *d*) voor de studenten.

a) *de wettelijke regelingen.* Ik bepaal mij hier tot enkele vluchtige opmerkingen. Waartoe meer? Het onderwerp is al te academisch. Wij zijn gebonden aan wet en Koninklijk

besluit en als er verbetering wenschelijk en mogelijk is, zal ze niet hier in de eerste plaats moeten worden aangebracht, waar de ontwikkeling zoo stroef gaat. Het heeft daarom ook geen zin het lijstje der vakken van art. 77 na te gaan en lang en breed over het behoud of de verbanning van dit of dat onderdeel der wettelijke rij te disputeeren. Slechts drie wenschen zou ik toch willen uitspreken.

1. Dat toch vóór alle dingen de theologische faculteit eens verlost moge worden van hare funeste examenregeling. Altijd maar weer staat er een examen voor de deur. Wie niet het geld of niet de gaven heeft voor het doctoraal te gaan werken, ziet zijn academische studieleven verloopen van examen tot examen, zonder dat er ooit tijd en animo blijft om naar vrije lust eens een stuk wetenschappelijk werk aan te vatten en zich daardoor eenigen zin voor wetenschap, eenig besef van de verruimende, verdiepende invloed van ware zelfstudie te kunnen eigen maken. — Waren de theologische studenten niet van examen tot examen gebonden, ruimer gelegenheid zou er ook zijn eens naar een andere universiteit te trekken, eens in een ander studiemilieu te leven, eens een man met anderen blik op de dingen over eenzelfde vak te hooren. Dat brengt wrijving van geest en geest, dat brengt enthousiasme en leven in de theologische arbeid en die zijn het vooral, die wij nu zoo noodig hebben en zoo bitter missen.

2. Gelukkig ware het ook, als de wet gelegenheid bood en rijke, veelzijdige gelegenheid tot combinatie van vakken naar eigen keuze. Natuurlijk is een zekere grondslag noodig, voor allen gelijk; als vast fundament moeten gelegd worden die vakken, die den predikant in de praktijk zullen maken tot den man, die een wetenschappelijke basis onder zich voelt en die op die basis zijn tijd en zijn taak verstaat. Maar alles, wat buiten die engere groep valt, moest openstaan voor vrije samenvoeging naar eigen aanleg en begeerte. Overal laat men abstracte schemata vallen, overal wordt de eisch gevoeld en gesteld, het individueele tot zijn innerlijk recht te doen komen;

waarom juist hier niet, op het gebied des geestes, waar de schakeeringen het fijnst zijn?

3. Zeker zou ook het vakkenlijstje niet moeten blijven, gelijk het is. Niemand zal op dit oogenblik zijn academische loopbaan veilig kunnen ten einde brengen, als hij niet nauwkeurig weet te zeggen, hoe de priester in Oud-Israel gekleed was, en hoeveel hij van dit en hoeveel hij van dat offer voor zich mocht behouden, als hij niet weet, welke hypothesen er zijn over het ontstaan van het boek Joel, als hij niet kan meedeelen, wat er in den brief van Barnabas staat en wanneer die kan zijn geschreven. Maar hij kan met lof zijn doctorsbul meedragen, zonder eenige notie te hebben van de theologische vragen en stroomingen in de 19de en 20ste eeuw, zonder iets te weten van de moderne godsdienstpsychologie en hare verrassende resultaten, of van de verhouding van het Christendom tot de sociale vragen, nu en vroeger. — Er zou zeker in art. 77 heel wat moeten veranderen, wilde men aan de hand van dat artikel den aanstaanden predikant wetenschappelijk voorbereiden op zijn taak. Mocht het ooit zoover komen, ik hoop, dat men voor een moedig radicalisme niet zal terugschrikken. Niet alsof ik voor de wetenschappelijke waarde van al de daar opgesomde vakken geen volkomen eerbied zou hebben, maar het religieuse zoeken en strijden van dezen tijd, de kamp van het Christendom tegen de sterke machten, die de wereld van onze dagen bewegen, een kamp op leven en dood, zij liggen mij nader aan het hart. Er zijn nu leidsmannen der gemeente noodig, die andere dingen weten. En daarom, ik zou zeker de oud-Testamentische vakken willen wegdringen van de plaats der eere, die zij thans innemen, ook wat men noemt de inleiding in oud- en nieuw Testament beide een meer bescheiden rol willen toedeelen; daartegenover een weinig willen luisteren naar Rauwenhoffs woord, dat ik in den aanvang citeerde: „de toekomst ligt in onze anthropologisch philosophische vakken." En dan denk ik aan wat philosophische propaedeuse, die immers in bijna alle faculteiten wordt begeerd, die de Amers-

foortsche School vol bezoekers lokt, zoo noodig, nu bij voortgaande specialiseering al meer het eenheidsbesef der wetenschappen, het inzicht in de veronderstellingen der wetenschappen, te loor gaat. Ik denk aan de psychologie, waarvoor professor Lake zoo menigmaal een lans heeft gebroken in woord en geschrifte en daarnevens, als een tegenhanger naast de dogmengeschiedenis, aan wat Troeltsch heeft genoemd: „die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen"[1]), de geschiedenis van het verband van Christendom en algemeene cultuur, die hij terecht in vele opzichten belangrijker acht dan de geschiedenis van het Christelijk leerbegrip. Maar laat ik dit verlanglijstje sluiten, dat bij de starheid der wet ons toch niet anders kan onvervulde illusies kan schenken.

b) *de methode* der theologische studie. Hier betreden wij het veld der vrijheid; geen wet staat ons in den weg; persoonlijke bezinning en gemeenschappelijk overleg kunnen hier veel tot stand brengen. Ik noem wederom drie wenschen, en zij komen dieper uit mijn ziel, dan wat boven werd geschreven; hier gaat het om de cardo rei.

1. De theologische docent heeft in zijn onderwijs de *hoofdzaken* de accentueeren en de hoofdzaken zijn die fragmenten uit zijn grenzenloos materiaal, die in levend verband staan met eigen tijd. Ik neem deze, misschien nog al krasse uitspraak, graag ten volle voor mijn rekening en stel haar onder bescherming van een man, wien zeker niemand gebrek aan wetenschappelijken zin zal verwijten. Ik citeer hier twee woorden van Harnack: „Nur was der Erkenntnis der Gegenwart dient, darf einen Anspruch darauf erheben Gegenstand der Erkenntnis für uns zu werden." „Um in den Gang der

---

[1]) Titel van de eerste band van Troeltsch, *Gesamm. Schriften*, Tubingen 1912. — Men kan vergelijken een verdediging van de geschiedenis der Christelijk-sociale ethiek als hoofdvak bij R. Seeberg, *Die kirchlich-soziale Idee und die Aufgaben der Theologie der Gegenwart, Aus Religion und Geschichte,* Bnd II, Leipz. 1909, S. 337 flg.

Geschichte einzugreifen, deshalb treiben wir Geschichte." [1]) Nu is er breedheid van opvatting noodig, om zulke paradoxen naar hunnen zin te verstaan. Zeker is het de bedoeling niet, het verleden te gaan bestudeeren om er nuttige lessen voor het heden uit te putten. Heel Harnacks arbeid is een weerlegging van zulk een moraliseerende historiebeschouwing. Maar er moet innerlijk verband aanwezig zijn en ook door schrijver en lezer, door docent en leerling beseft worden tusschen de wetenschappelijke kwestie, de „Gegenstand der Erkenntnis", die daar aan de orde is en het pulseerende leven van eigen tijd. Wie Harnacks groote dogmengeschiedenis leest, is zich bijna voortdurend bewust: mea res agitur, hij ziet de dingen groeien uit de oudste Christelijke tijd tot eigen dagen toe. Dat mag geen moment in ons theologisch onderwijs ontbreken en ik meen: het behoeft ook niet te ontbreken. Maar het stelt den docent voor een zware taak. Hij vermeit zich met vreugde ook op de vele zijpaden van zijn vak, hij heeft een scherp oog gekregen, en ziet het leven botten, ook waar een ander doode takken in handen meent te hebben; daarom heeft hij bij zijn onderwijs zich deze dingen zeer bewust te maken. Voor hem is misschien wetenschappelijk alles even belangrijk, maar voor zijn leerlingen, die daar zitten met hun predikantstoekomst voor zich en voor wie moet worden gedaan, wat maar mogelijk is, voor hen is het niet zoo; zij wachten het woord, dat hen bereiden zal, om met vertrouwen aan hun werk te gaan. Om nog eens Wernles wijze woord te citeeren; waar het om gaat bij de theologische opleiding, dat is „nicht das Viele, sondern das Wertvollste... In meinen Augen ist dasjenige Studium das besteingerichtete, das sich in starker Einseitigkeit auf die Zentren unsrer Religion beschränkt... Wer die Religion auf

---

[1]) A. v. Harnack, *Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis*, München 1917; ik vond de citaten in de recensie van dit geschrift: *Historische Zeitschrift*, 1918, Heft 2, S. 316.

ihren Höhenpunkten kennt, der wird sie sich durch gar keine Theorie, sie komme von welcher Seite sie wolle, verfälschen und verkümmern lassen." [1]) Ik geloof, dat wij dien weg meer op moeten in ons onderwijs. Colleges komen mij voor niet de goede gelegenheden te zijn om onze detailstudies aan den man te brengen; maar als wij er in slagen de geestelijke beteekenis te doen verstaan, te laten meevoelen van de profeten, van het Johannes evangelie, van Augustinus, van Calvijn, van Kant, als het ons gelukt de studenten te laten meeleven in een principieele vraag van Bijbelkritiek, in het probleem der geestelijke geaardheid van een spiritualistische secte, in het ethisch conflict van het modern imperialisme, dan doen wij wat des hoogleeraars is voor theologische studenten van dezen tijd. Want dat alles klopt in het levensbloed van onze dagen; zoo leert men het geestelijk gehalte van eigen cultuur verstaan. De stroomingen van thans moet de theoloog leeren zien in het licht der historie, de vragen en twijfelingen van *onzen* modernen tijd moeten de godsdienstwijsbegeerte en de ethiek hem leeren beantwoorden. — Ziedaar wat mij een eerste zaak lijkt, voor reformatie rijp: de keuze van de stof en de geest der behandeling van onze studiematerie.

2. Niet minder belangrijk lijkt mij een tweede hervorming; met de woorden van Van Vollenhoven: de vervanging van „het luistercollege" door „het werkcollege." „Onze tijd ziet van het traditioneele monoloog-college sinds lang de bezwaren." Hij moet verdwijnen, „deze afgod, het dictaat", „het moge niet de schuld van onze hoogleeraren zijn, indien dit proces vertraagd wordt". [2]) Of dit proces in de theologische fuculteiten

---

[1]) Wernle, *a. a. O.*, S. V.

[2]) C. van Vollenhoven, *Jaarboek der Rijksuniversiteit te Leiden 1917*, blz. 144 vlg. Zie reeds een woord van den ouden Fichte: „Nachdem es keinen Zweig der Wissenschaft mehr giebt, über welchen nicht sogar ein Uberfluss von Büchern vorhanden sey, hält man dennoch noch immer sich für verbunden durch Universitäten dieses gesammte Buchwesen der

reeds ver gevorderd is? Of daar, met Ostwalds woord, „diese gänzlich veraltete Art des Lehrbetriebs" reeds ernstig is aangevochten? Ik geloof, het zou goed zijn, indien het zoo ware. Zeker zal het niet gemakkelijk zijn dadelijk de nieuwere, betere wegen te vinden, maar er moet gezocht worden. Om het soms zoo onduldbaar-saaie van onze tegenwoordige colleges op te heffen, om ter anderer zijde den student actief te maken. Hij zal voor zijn werkcollege geen monographieën schrijven van onvergankelijke waarde, maar er zal leven komen in zijn theologische studie, hij zal zelf een probleem stellen en trachten op te lossen; zelf uit de oogen kijken is het eenige middel om wetenschappelijken zin wakker te roepen. Het komt mij voor, dat hier een uitweg ligt uit vele moeilijkheden. Het zich verdiepen in détailvragen van echt wetenschappelijken aard eischt men van de universitaire opleiding; welnu, hier wordt rijke gelegenheid geboden, hier leert de student op eigen verantwoordelijkheid één vraag eens van alle zijden overdenken en het wetenschappelijk apparaat gebruiken. Tegelijk is er nu op de enkele „luister-colleges", die toch zeker zullen overblijven, breeder gelegenheid om eens groote lijnen te trekken, om het „methode leeren" eens een oogenblik te vergeten en een eigen persoonlijke kijk te geven op een samenhangend complex van vragen, op de Pentateuch-kwestie in haar algemeenheid, op het geestelijk karakter van een evangelie, op Paulus' theologie en onze tijd, op een tijdvak van de historie, op de beteekenis van het pausdom, op Schleiermacher en zijn invloed op de latere theologie, op de zedelijke waarde van het socialisme. Is het onwetenschappelijk over zulke dingen te spreken? Als men niet welbewust de wetenschap los wil maken van het leven, kan ik het niet inzien. Veel vragen blijven natuurlijk nog over. Zal men de Duitsche „Seminare"

Welt noch einmal zu setzen und eben dasselbe, was schon gedruckt vor jedermans Augen liegt, auch noch durch Professoren recitiren zu lassen", J. G. Fichte, *Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt*, *Sämmtl. Werke*, Bnd VIII 1846, S. 98.

navolgen, of zal men het anders doen? Hoe zal men waken, dat de studenten niet overmatig worden belast met werkzaamheden, hoe, dat het aantal college-uren niet nog weer voor hen wordt vermeerderd? Met goede wil en overleg is dit alles op te lossen. Als ons maar duidelijker werd: zoo is het toch niet goed; door maar dag in dag uit colleges aan te hooren „wird das leidende Hingeben als Regel eingeführt, der Trieb der eigenen Thätigkeit vernichtet" [1]).

3. Nog een woord over de exameneischen, ook een methodisch vraagpunt. Ook hier hapert wat. Aan de vele, vele examens blijven wij vooralsnog gebonden. Hoe maken wij die toestand dragelijk? Veel wordt geklaagd; van overlading wordt door menigeen gesproken, — ook door goede studenten, die met hun helder hoofd de zaak toch wel aan kunnen. Steeds verder worden de examens verschoven, steeds gedeprimeerder wordt de stemming. Als ik eigen ervaringen van thans met indrukken uit mijn studententijd vergelijk, zou ik geneigd zijn te zeggen: het is er in die jaar of 10 nog weer minder op geworden; zòò diep zuchtten wij toen toch niet, zooveel overwerkte studenten herinner ik me uit die dagen niet. Zijn de eischen nog steeds weer zwaarder geworden misschien? Overlading. Paulsen spreekt in het slothoofdstuk van zijn groote geschiedenis van gymnasiaal- en hooger onderwijs uitstekende woorden over dit euvel; dat hij over gymnasiasten handelt, verandert het beginsel niet. [2]) Niet het groote aantal uren werkens schept het kwaad — voor een 100 jaar arbeidden de leerlingen misschien meer dan thans — maar de dwang van het opgelegde stuk werk, voor iederen leeraar wat en vòòr morgen moet het klaar zijn. Zou het zoo ook kunnen zijn bij de theologische opleiding? Dit lijkt misschien een zeer ondergeschikt punt. Maar dat is het niet. Alles hangt er vanaf, of er met opgewektheid en interesse wordt gestudeerd. De examenstof vormt over enkele

---

[1]) Fichte, *a. a. O.* S. 98. flg.
[2]) Paulsen *a. a. O.* S. 637 flgg.

jaren soms het eenig reëele geestelijke bezit, dat van de universiteit overbleef. Die stof moet dan ook *levend* bezit zijn geworden; dan kan er mee worden gewerkt, dan beteekent zij wat. Welaan, zou het niet mogelijk zijn, bij die examenstof wat vrijer hand te laten, opdat er met meer animo werd gewerkt en daarmee de kans op overlading zou afnemen? Niet meer de zware papieren boeien: dat en dat boek en zooveel jaar dictaat, maar: zorg, dat de belangrijkste gegevens, het geraamte van het vak bekend zijn, toon verder, dat er inzicht is in de methode, in de bedoeling, in den geest van het vak door hierover en daarover eens een stuk te maken voor het „werk-college." Onze intellectualistische vaders en grootvaders hebben ons, meen ik, op het slechte pad gebracht. Wij hebben van hen geleerd veel meer data et facta te eischen, — misschien niet altijd te vragen op de examina zelf, maar de bestudeering ervan te eischen in vele dikke boeken; ik heb den indruk dat men voor 100 jaar niet zooveel wist, maar er misschien meer breede theologische ontwikkeling, meer wetenschappelijke geest, zeker meer intense academische belangstelling was.

c. de professoren. Nu heb ik neiging al het vorige weer ongedaan te maken. Ten slotte komt het toch op de menschen aan. Wat beteekenen wettelijke of methodische belemmeringen voor den genialen docent, die bezielt, die naar Fichtes woord: „als freier Künstler" zijn vak beheerscht. [1]) Maar zoo zijn er weinigen; de meesten zijn zich zeer goed bewust, dat zij niet tot de uitverkorenen behooren, ja, ieder heeft uit te gaan van de veronderstelling, dat dit hem niet is geschonken. Dan moet het systeem helpen, en de zelfbezinning. Ik maak hier slechts twee opmerkingen; zelfkritiek is niet voor openbaarheid bestemd en het zou beter zijn, als een ander hier het woord nam. Maar enkele dingen kan ik afleiden uit de beginselen, hierboven uitgesprokeu. Voor alles: de hoogleeraar moet zelf een man van zijn tijd zijn. Hoe zal hij weten, wat

---

[1]) Fichte, *a. a. O.* S. 112.

straks die jonge mannen en vrouwen vòòr hem in de wereld aan wetenschappelijk inzicht zullen noodig hebben, als hij die wereld niet kent? Ik bedoel: in haar verborgen leven niet kent: in haar religieus en sociaal zoeken en strijden? Onze tijd is niet merkwaardig door den oorlog en de revolutie, maar wel door wat boven den oorlog en de revolutie uit wil naar het nieuwe. En dat woelt en werkt in de studentenwereld, ook onder de theologen — zeker heeft de hoogleeraar, althans in Leiden, een reeks warme socialisten onder zijn gehoor — en zal het goed zijn, dan moet er als een draadloos contact wezen tusschen onze verwordende, wordende cultuur en den docent. Hij behoeft er niet steeds weer over te spreken, welk licht er valt van Bijbelstudie of kerkhistorie of wijsbegeerte over onzen tijd of omgekeerd, maar hij ziet daar de menschen voor zich, die straks het religieuse leven in dien tijd zullen dragen en hij kent zelf dien tijd. Dat kan niet zonder invloed zijn. Een weinig meer subjectief gewend, heeft Fichte van den geleerde bij zijn onderwijs geeischt — en in den grond der zaak komt dat op hetzelfde neer — „dasz seine Mitteilung stets neu sei, und die Spur des frischen und unmittelbar gegenwärtigen Lebens trage. Nur das unmittelbar lebendige Denken belebt fremdes Denken und greift ein in dasselbe." [1]) En om het levend maken, om het ingrijpen is het immers juist te doen.

Fichte; hij brengt mij nog tot een tweede opmerking, die — ik beken het — hier wat vreemd en bovenaardsch staat tusschen practische, wereldsche vragen en die ik toch niet kan weglaten. Zij is tevens een overgang tot wat ik nog over den student zeggen wilde. — Het zou misschien wel gewenscht zijn, als iedere hoogleeraar werd verplicht minstens eenmaal per jaar Fichtes kleine boekje „Ueber das Wesen des Gelehrten" te lezen. Dat brokje speculatieve wijsbegeerte is heel

---

[1]) J. G. Fichte, *Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (Berlin 1806) Fichtes *Werke*, hrgn v. Medicus, Bnd. V, Leipz. 1910, S. 91.

niet van onzen tijd, maar het ware ons allen, hoogleeraren en studenten, goed, als wij zoo heilig hielden onze roeping als „geleerden", — en daarmee bedoelt hij èn docenten èn studeerenden èn wetenschappelijk gevormde mannen in het maatschappelijk leven — zoo heilig, als Fichte het ons predikt.

Twee soorten van geleerden zijn er, zoo zegt hij ons; hij, die het maar voor den schijn is, „der durch die gelehrte Erziehung hindurch gegangen ist" en de waarachtige geleerde, „welcher durch die gelehrte Bildung des Zeitalters hindurch zur Erkenntnis der Ideen gekommen." Daarom is het dus altijd te doen in de wetenschap: om de idee te leeren kennen; laat ons zeggen: om het geestelijk gehalte, om den zin, om de samenhang van het wetenschappelijk doorvorschte te gaan begrijpen, om op eigen individueele wijze een stuk van Gods rijke openbaring in het Universum om ons te verstaan, te vatten met den geest en dan heen te gaan en de wereld „nach dieser Idee zu gestalten". Wat men in ernstige wetenschappelijke bezinning heeft verworven als een stuk eigen bezit, dat nu practisch inwerken in aardsche toestanden en verhoudingen. Was dat het niet juist, wat ook ons toescheen het ideaal te zijn van theologische faculteit en domineesambt in hun onderling verband? Is dat niet de eenheidsband om den arbeid van hoogleeraar en student samen? Niet een zeker quantum kennis van feiten en stelsels is het wezenlijke van hun gemeenschap, maar „die ihnen beiwohnende, ihre Persönlichkeit ausmachende und in sich verschlingende Liebe zur Idee". Deze liefde tot de idee, die wij in gezamenlijken arbeid trachten te vinden is het, die de moed en de bezieling schenkt om te bouwen aan een nieuwen tijd. „Wo die göttliche Idee rein und ohne Beimischung des natürlichen Antriebs ein Leben gewinnt, da baut sie neue Welten auf, auf die Trümmer der alten". „Der Gelehrte trägt in der göttlichen Idee die Gestalt der künftigen Zeitalter, die da erst werden sollen, in sich, und er soll ein Beispiel aufstellen und ein Gesetz geben den künftigen Geschlechtern." In dien zin heeft de theoloog, nu

meer dan ooit, „Gelehrter” te zijn, d. w. z. een mensch, die bouwen wil op de puinhoopen, omdat de idee, omdat zijn Christelijke roeping hem drijft, maar die dan ook is gerijpt „durch die gelehrte Bildung des Zeitalters hindurch”, door ernstige wetenschappelijke voorbereiding aan de universiteit. Ziedaar dus het ideaal van den professor, gelijk Fichte het ondanks zijn abstracte terminologie toch zoo goed heeft verstaan: „in dem wahrhaften Gelehrten hat die Idee ein sinnliches Leben gewonnen, welches sein persönliches Leben völlig vernichtet, und in sich aufgenommen hat”.[1])

Dit samen ons verbonden weten in de roeping tot de idee, — en als het den lezer lief is, kan hij hetzelfde ook wel wat nuchterder, wat Hollandscher zeggen — dat moet ons ook samen doen uitzien naar wat er aan het universitair theologisch onderwijs kan worden verbeterd, opdat de idee krachtig zij, als zij tegen de wereld in het krijt treedt.

d. de studenten. Ik heb nu niet veel meer te zeggen; ik daal uit den blauwen hemel weer op de vlakke aarde. „O, es sind zum Teil recht dürre, philiströse Gesellen, welche dem Studium der Theologie sich widmen”.[2]) Wij mogen niet uitgaan van de veronderstelling, dat alle studenten, gelijk zij daar de academiepoorten binnenstroomen, jonge menschen zijn met geestdrift voor hun ambt, met geestdrift voor de studie als voorbereiding tot dat ambt. Wij mogen ons studieplan niet alleen op de besten inrichten. „Dat liep op een zondvloed uit met nauwelijks acht zielen, en daarbij veel vee in de arke”, om met Dr. Kuyper te spreken.[3]) Maar aan het ideaal, dat ons, professoren en studenten samen voor oogen moet staan, doet deze overweging niet af. Want wat er op beknibbeld moge worden, hoevele eischen ook worden uitgewischt, dit eene staat

---

[1]) Fichte, *Wesen des Gelehrten*, S 7, 8, 9, 11, 23, 61, 11.

[2]) Fr. H. R. von Frank, *Vademecum für angehende Theologen*[2] (hrgn v. R. H. Grützmacher), Leipz. 1918, S. 1.

[3]) Dr. A. Kuyper, *Scholastica of 't geheim van echte studie*, Amst. 1889, blz. 19.

vast: de theologische faculteit heeft al hare aandacht op deze vraag te concentreeren: hoe bereid ik hen wetenschappelijk het beste voor, die in dezen tijd het ambt van Evangeliedienaar zullen hebben te bekleeden. En dan heeft de student geen andere roeping dan deze: zich in zijn academiejaren met al zijn gaven, maar bovenal met zijn hart te stellen in dienst van dit streven. In dienst van dit streven, niet als lijdelijk object, dat willoos, in doffe berusting, colleges, studie, examens naar de beschikking van hooger machten over zich laat komen, maar als medearbeider aan een gemeenschappelijke taak, de prediking en verdediging der geestelijke waarden van het Christendom in onze cultuur. Er ligt een diepe waarheld in het oude universiteitsbegrip der Middeleeuwen: universitas magistrorum et scholarium.

Wat dat inhoudt voor den geest, de methode, de indeeling van den theologischen arbeid van den student, ik behoef het nu niet meer te gaan uitwerken, het staat tusschen de regels duidelijk genoeg geschreven. Ook hij zal er naar moeten streven een mensch te worden van breede cultuur (mocht eens de tijd terugkeeren, dat het den theoloog beter mogelijk zou zijn ook buiten zijn faculteit enkele colleges serieus te volgen), ook hij zal het geestelijk gehalte van eigen tijd moeten leeren peilen (en hij zal daarvoor ook buiten den universitairen kring moeten treden), ook hij zal moeten trachten iets te verstaan van den heiligen geest van strenge, nuchtere, sobere wetenschappelijkheid, maar hij zal tevens moeten bedenken, dat het voor hem niet in de eerste plaats op de vele adiaphora, maar op de groote hoofdzaken aankomt, hij zal niet mogen vergeten, dat hij het Christendom èn in zijn historische wording èn in zijn systematische, dogmatische afronding helder voor zich moet gaan zien, hij zal er aan moeten werken, om over enkele jaren met een afgedachte, welgefundeerde geloofsovertuiging zijn arbeid te kunnen opnemen, den arbeid voor Gods Koninkrijk, waarop ook zijn studie hem wil en moet voorbereiden. —

Ziedaar enkele „pia desideria”, vrome wenschen, rakende

systeem en methode, rakende de menschen, die er mee moeten werken. Zij zijn zeer persoonlijk en vinden, meen ik, toch een resonantiebodem in de overpeinzingen van dezen en genen.

Trek ik al het geschrevene tot één conclusie samen, dan zij Rauwenhoffs leuze, gelijk onze aanvang, zoo ook ons slotwoord: „Wij moeten meer toonen, dat onze wetenschap zeer zeker tot dezen tijd behoort, en hoe zullen wij dat, indien niet door aan de vragen van dezen tijd al onze aandacht en al onze kracht te wijden? De theologie moet worden gesecülariseerd.”

MEDEDEELINGEN.

W. H. Roscher, *Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker der Semiten*, in: *Abhandlungen der Phil.-Hist. Klasse der Königl.-Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, XXXIIIsten Band, No. V, Leipzig, 1917.

Had nog in 1909 de bekwame en scherpzinnige Fransche archeoloog Salomon Reinach in de Revue Archéologique van dat jaar, naar aanleiding van een bespreking over het getal 40 geschreven: „Essayez de trouver seulement vingt exemples de la *cinquantaine*; vous n'y réussirez pas", de studie van Roscher komt deze profetie te niet doen en toont ons door meer dan honderd voorbeelden, hoofdzakelijk ontleend aan de de Grieksche mythologie, welk een voorname plaats ook het getal 50 in het denken der volkeren van de oudheid heeft bekleed Allereerst worden dan de Grieksche mythen en legenden, waarin het getal 50 een rol speelt, uitvoerig behandeld: de sage van de 50 Danaïden en Aegyptiaden, de sage van de 50 Argonauten, het sprookje van Koiranos en zijn vijftig roeiers, de mythe van de 50 dochters van Nereus, de mythe van de vijftigkoppige en honderdarmige zeemonsters, verhalen die alle in verband staan met de uitvinding en het gebruik van de Pentekontoren (oorlogsschepen met 50 riemen); vervolgens de sage van den vijftigstemmigen Stentor, den heraut van Nestor, de sage van de 50 helden in het houten paard

van Troje en van de 50, door Tydeus verslagen Thebaansche jongelingen, legenden die in verband staan met de indeeling van het leger in afdeelingen van 50 man. Ook bij de koorindeeling komt het getal 50 herhaaldelijk voor. Roscher toont aan, dat vooral bij religieuze feesten het koor meestal uit 50 mannen of vrouwen bestond. Dat ook rechtscolleges uit 50 leden bestonden, was in Griekenland geen zeldzaamheid.

In tal van sagen wordt aan de verschillende mythische gestalten (b.v. Thespios, Orion, Priamos, Lykaon, Pallas, Endymion, Kinyras) het bezit van 50 zonen of dochters toegeschreven, terwijl de kudden van den mythischen tijd volgens verschillende legenden, 50 stuks vee tellen.

Het onderzoek naar het getal 50 bij andere volkeren is spoedig afgeloopen. Terwijl aan de Grieksche mythologie 94 bladzijden worden gewijd, is het onderzoek bij de Babyloniërs, Israelieten, Arabieren, Perzen, Skythen, Kelten en Duitschers in 10 bladzijden samengevat. De overigens zoo nauwkeurige archeoloog, wiens voorliggende studie een waardig vervolg is op vroegere werken van zijn hand [1]) en getuigt van groote geleerdheid en scherpzinnigheid, heeft hier den Franschen slag gebruikt en dat nog wel in deze tijden! Het beste bewijs daarvoor is wel, dat Roscher o.a. de geheele Nieuw Testamen-

---

[1]) W. H. Roscher, *Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen. Ein Beitrag zur vergleichenden Chronologie und Zahlenmystik*, Leipzig, 1903.
W. H. Roscher, *Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen*, Leipzig, 1906.
W. H. Roscher, *Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Arzte.* Leipzig, 1906
W. H. Roscher, *Enneadische Studien*, Leipzig 1909.
W. H. Roscher, *Ueber Alter, Ursprung und Bedeutung der hippokratischen Schrift von der Siebenzahl*, Leipzig, 1911.

tische litteratuur over het hoofd heeft gezien en geen der plaatsen, waar het getal 50 voorkomt, vermeldt.

Marc. VI vs. 40: *καὶ ἀνέπεσαν πρασιαὶ πρασιαὶ κατά ἑκατὸν καὶ κατὰ πεντήκοντα.*

Luc. VII vs. 41: *ὁ εἷς ὤφειλεν δηνάρια πεντηκόσια, ὁ δὲ ἕτερος πεντήκοντα.*

Luc. IX vs. 14: *κατακλίνατε αὐτοὺς κλισίας ὡσεὶ ἀνὰ πεντήκοντα.*

Luc. XVI vs. 6: *δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ καθίσας ταχέως γράφον πεντήκοντα.*

Joh. VIII vs. 57: *πεντήκοντα ἔτη οὔπω ἔχεις καὶ Ἀβραὰμ ἑώρακας;*

Joh. XXI vs 11: *ἀνέβη Σίμων Πέτρος καὶ εἵλκυσεν τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν μεστὸν ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πεντήκοντα τριῶν.*

Aan de beoordeeling òf en in hoeverre het getal 50 in de bovengenoemde teksten te maken heeft met het heilig getal, waag ik mij hier niet. Het kan wellicht schijnen, alsof verschillende daarvan slechts zeer toevallig het getal 50 vermelden en even goed door een ander getal vervangen zouden kunnen worden. Hierbij zou dan echter weer de vraag gesteld kunnen worden waarom, als ook andere getallen mogelijk waren, juist het getal 50 gekozen is en of dus deze keuze niet onder invloed van het heilig getal is ontstaan òf er verband mede houdt, vooral daar alle genoemde teksten ontleend zijn aan godsdienstige litteratuur, die voor godsdienstige doeleinden was bestemd. Ook bij de teksten die Roscher aanhaalt, om er het voorkomen van het getal 50 in aan te wijzen, is men menigmaal geneigd te vragen of ook daar niet van louter toeval sprake moet zijn en bij het vermelden van het getal niet allerlei andere motieven, dan het besef van heiligheid hebben medegewerkt.

Toch blijkt uit Roscher's studie ten duidelijkste, dat men

aan het getal 50 in den loop der tijden een symbolische beteekenis heeft gehecht. Hoe het echter aan die beteekenis is gekomen, of het wellicht in verband staat met astrologische verschijnselen, vermeldt Roscher niet. Het zou zeker de moeite waard zijn om dit na te gaan. Ook naar een uitgebreide studie over de getallen 3 en 12 zien wij met verlangen uit.

Amersfoort. Dr. R. MIEDEMA.

Men zond aan onze redactie ter kennisneming een vlugschrift, „De arbeidsbeurs voor den Indischen dienst" met verzoek „voor de bekendmaking daarvan binnen den kring (onzer) werkzaamheden (onze) gewaardeerde hulp te willen verleenen". Gaarne voldoen wij daaraan, omdat wij warme sympathie voelen voor het in dat vlugschrift genoemde „ontwikkelen van Insulindes land en volk", waarvoor het noodig is dat wij bij onzen arbeid „karakter en initiatief, wil en durf aan den dag leggen". De behoefte aan werkkrachten neemt voortdurend toe en Indië zelf kan daarin voorloopig nog niet voorzien, met name niet waar het betreft zulke ambten, waarvoor men zich aan eene universiteit of speciale hoogeschool bekwamen moet. Het vlugschrift noemt dan bestuurs- en rechterlijke ambtenaren, geneesheeren en veeartsen, ingenieurs en houtvesters; het had niet mogen verzuimen ook predikanten en zendelingen te vermelden, die ook aan universiteit of afzonderlijke inrichting hunne opleiding ontvangen, voor een deel in dienst treden van het Rijk en stellig, zoo zij hunne roeping wèl verstaan, in niet geringe mate aan die ontwikkeling van Insulinde's land en volk zullen bijdragen. Nu is het aantal onzer studeerende jongelieden dat een Indischen werkkring kiest nog betrekkelijk klein, vooral omdat zij zoo

weinig weten van onze landen van overzee. Het is een wel haast nationale fout, bedroevend en zeer beschamend, dat in breede kringen ook van ontwikkelde Nederlanders de kennis van en de belangstelling in Indië uiterst poover is. Van buitenlandsche toestanden vaak tot in bijzonderheden op de hoogte, vertoonen zij van hun eigen gebied aan den evenaar eene jammerlijke onkunde en een droevig gebrek aan belangstelling. In zulke kringen peinst men zeker niet over onze roeping ten opzichte van Indië's natiën en volken, maar beseft evenmin, dat Nederland zonder Indië een goed deel van zijn beteekenis en glorie, van zijn aanzien én zeker ook van zijn welvaart inboeten zou. Indië moge ons nog niet kunnen missen, wat zou Nederland zijn zonder dat trotsche eilandenrijk, dat in zijne voortbrengselen, in zijne fauna en flora en delfstoffen, in zijn natuurschoon en zijn kunst, in de geestelijke krachten zijner bewoners schatten bezit, die wel is waar ten bate van Indië-zelf komen moeten, maar waaraan deel te hebben ons voorrecht en onze trots is. Of zijn moest — want de gemiddelde Nederlander denkt over al deze dingen met Gallio-onverschilligheid maar weinig na.

De regeering heeft dan thans — aldus licht ons het vlugschrift in — een „Arbeidsbeurs voor den Indischen dienst" ingesteld, belast met al wat strekken kan om in ons land belangstelling te wekken in en kennis te verspreiden omtrent Tropisch-Nederland, onder leiding van den oud-bestuursambtenaar den heer L. E. Dom van Rombeek. Dit bureau zal alle inlichtingen verschaffen welke men begeeren zal omtrent godsdienst en zeden, taal en volk, klimaat en gezondheid, landbouw en handel en ook zijn tusschenkomst verleenen bij het verwerven van landsbetrekkingen in Indië. Het zal zich in verbinding stellen met inrichtingen van hooger- en middelbaar onderwijs, van handel en industrie en aanraking

zoeken met deskundigen en autoriteiten, die het met raad en daad ter zijde kunnen staan. Zijn streven zal het zijn dezen arbeid zoo vruchtbaar mogelijk te doen wezen. Een werkplan is achter het vlugschrift gevoegd. Het adres van den arbeidsbeurs is aan het Departement van Koloniën.

Hebben wij aldus van onze levendige belangstelling in dit nieuwe streven blijk gegeven, wij willen ten besluite twee wenschen uitspreken, waarvan de vervulling voor het welslagen van dezen arbeid ons van groot belang schijnt. Vooreerst moge dit bureau van den aanvang zich van het terecht gevreesde en verfoeide bureaucratische verre houden Geen noodelooze omslag, geen starre deftigheid, geen papier- en tijdverspilling, geen eindeloos antichambreeren. Maar een open deur en een open hart, practische en snelle afdoening van zaken en vooral ziel in het werk. Hier mogen groote belangen groot worden behartigd. En ten tweede. Het bureau zij in zijn aanbiedingen en voorspiegelingen van eene strikte eerlijkheid. Opdat niet voorkome, wat thans nog al te vaak geschiedt, dat de uitgezondene, in Indië aangekomen, daar zijn werk, zijn positie veel minder gunstig vindt dan hem hier was afgeschilderd. Menig jong ambtenaar werd daardoor aanstonds ontgoocheld en ontmoedigd, tot schade van hem zelven en van 's lands belangen.

Wij bieden den heer van Rombeek onze beste wenschen voor zijn belangrijken arbeid aan.

L. K.

THE SIGNIFICANCE OF RITUAL IN THE RELIGION OF ISRAEL

by Prof. A. J. Wensinck (Leiden)

I

In the religion of Israel it was from of old the prophets that aroused the keen interest of Western scholars. This is due to two reasons: the fulness of information concerning the religion contained in the prophetic writings; and our own interest in the prophetic side of the Israelitic religion.

These reasons are valuable. But they do not entitle us to neglect a side of the religion of Israel, that hitherto has not received the attention which it deserves. According to many modern descriptions this religion seems to consist in a series of innovations connected with celebrated names. Amos, Hosea, Jesaja, Jeremiah and Deuteronomy nearly fill some of the handbooks up to the Exile.

This means writing history from our point of view. We have to ask first: What was the real point in religion for the average Israelite? The husbandmen that lived in Galilee in the middle of the eighth century had perhaps never heard the names of Amos and Hosea; yet their religion is more significative of the religion of the people in the eighth century B. C. than the writings of Amos and Hosea.

We have no direct sources for the popular religion of Israel; its features are to be reconstructed from the books of the Old Testament. If we ask what was its central point, there can only be one answer: religion to a large extent was synonymous with cult for the common Israelite; for cult was the

only means of communication with the godhead. This fact may be elucidated from various sides. To accomplish this, is the object of the present paper.

How is communication between God and man established? Sacred history relates that God spoke to the patriarchs. How exceptional this was in the eyes of the ancient Israelites appears from the fact that even the great heroes of history were never spoken to by Jahwe. Of the judges it is only Gideon concerning whom it is said, that the angel of Jahwe appeared to him; the angel is sometimes called Jahwe in the story; but at any rate here is a communication different from that accorded to the patriarchs. Jahwe's messages unto David are brought to him by Nathan and Gad; to Solomon Jahwe speaks by means of a dream. Ezra and Nehemja never received a direct message from heaven.

This means that the authors of the sacred history knew of a direct communication between God and man only in the dim Past and, as to the Present, only in connection with the extraordinary class of men that the prophets were. Jahwe's direct connection with the individuals of His people was scarce in historical times.

Now if Jahwe does not speak to the ordinary man, can connection take place in the inverse way? Here the answer of historiography is again instructive. The patriarchs never simply speak to Jahwe, save only when Jahwe himself has opened the discourse. We never meet with: ‚And Abraham called unto Jahwe, saying . . . .'. There was only one means of communicating with the godhead: ritual. Abraham can only invocate Jahwe on the spot where he has built an altar, between Ai and Bethel (Genesis 12, 8). When he comes from Egypt he must return to the same altar in order to invocate his god (13, 4). Why? Because altars are built on the spots haunted by the godhead. The famous altars in Sichem and Bethel had been built because there Jahwe had appeared to Abraham (Genesis 12, 7) and Jacob (chapters

28 and 35). There alone they could bring their offerings and invocate Jahwe.

The restrictions laid upon the patriarchs were of course still more severe in the case of the ordinary man. Only after very strict purifications man could present himself at a holy place in order to meet the godhead in the way which would serve his purpose. Therefore cult is the heart of ancient Israelitic religion. Not the prophet, but the priest is the important person in popular religion.

II

If ritual is the means of communication between man and God according to the Israelitic conception, we have to ask: Why does man wish a communication with the godhead and what does it mean for him? The Old Testament gives direct answers on these questions.

As to the former, it will be remembered that one of the common ways to designate a man's appearing in the sanctuary, is seeing Jahwe's face. The main part of the Israelites' ritual offices is embodied in the precept occurring in the Words of the Covenant, Exodus 23, 17 and 34, 23: Thrice in the year shall all your menchildren see the face of the Lord Jahwe, the god of Israel.

What does this rule mean? We know that the ordinary Israelite never saw the face of Jahwe, even Moses was not allowed to see His face. As far as we know with certainty, Jahwe was never worshipped in the form of an image. So the expression must either go back to an early period of the Israelitic religion which was acquainted with images of Jahwe or perhaps of other venerated beings; or the expression was borrowed from other peoples who had the privilege of seeing the face of their gods in the sanctuaries.

The meaning of the expression can be followed in the Old Testament literature. In the first place it is to be observed

that in the Book of Psalms Jahwe's face is ‚sought' (24, 6; 27, 8) and not always found: for He may hide His face. So the precept of the law has been given from a super-human standpoint; man shall come to pay his homage; it depends upon the God whether He will receive the homage offered to Him.

Therefore the Psalms are full of the burning question, whether man, when he visits the sanctuary in his distress, will receive the favour of seeing the face of the deity. ‚When He hideth His face, who then can behold Him?' is the plaint of Job (34, 29). The first and most important demand on the part of man when appearing in the sanctuary, is that God may not hide His face. ‚Hide not Thy face from me, put not Thy servant away in anger; Thou hast been my help; leave me not, neither forsake me, O God of my salvation' (Psalm 27, 9). And the poet of Psalm 143 exclaims: ‚I stretch forth my hands unto Thee: my soul thirsteth after Thee, as a thirsty land, hear me speedily, o Lord: my spirit faileth. Hide not Thy face from me, lest I be like unto them that go down into the pit'.

Jahwe's hiding His face from man means death for him. But the righteous shall see God's face. The poet has expressed this in his way: ‚As for me, I will behold Thy face in righteousness: I shall be satisfied, when I awake with Thy likeness' (Psalm 17, 15). The spiritual meaning of the expression is clear enough. But we have again to ask: What is its original meaning?

It cannot go back to Canaanite idolatry; the idols did not hide their faces at will. As far as I see its religious Past must lie in the times of the cult of planets; here only a god may really hide His face. The justness of this explanation is, so to say, proved by the opposite of the expression, which also frequently occurs in the Old Testament: to cause his face to shine.

Psalm 80 has the three times recurring refrain: ‚Turn us again, O God, and cause Thy face to shine, and we shall

be saved'. This is the exact opposite of Psalm 143, 7 where God, by hiding His face, causes the death of man. Psalm 31, 17 and 119, 135 have the prayer: ,Make Thy face to shine upon Thy servant'. Apparently this was a common prayer for the Israelite visiting the sanctuary. Therefore the priest implores for the departing people God's grace appearing in His shining face (Numbers 6, 25).

If so the expressions ,to hide His face' and ,to make His face to shine' can only be explained in connection with a worship of the planets, it is again clear that they must go back either to an Israelitic period during which this cult reigned, or to foreign influence. Now the first alternative not being very probable, we have to turn towards Semitic polytheism, in the first place towards the Babylonian religion. Here the cult of the planets was developed to a high degree; and in the Babylonian religious literature expressions occur which are parallel to the Israelitic ones. In a hymn to Bel-Marduk it is said: ,By thy gaze thou givest them grace, causest them to see light, so that they proclaim thy power' [1]). Shamash is invoked in this way: ,Lord, who makest lucid the darkness, who openest the [dark?] face, compassionate god, ... for thy light the great gods long, the Anunnak together gaze on thy face' [2]). And Ishtar is implored thus: ,With thy shining face look at men faithfully, at me!' [3])

Apparently the Hebrew expression goes back to Babylonian examples of that kind; a new proof of the conventional character of the style of the Hebrew Psalms.

Thus seeing Jahwe's face is an expression meaning: to appear at the sanctuary. For which reason does the Israelite appear at the sanctuary? Because here his god resides; if he shall meet his god, it must be here. It is told, that in a

---

[1]) Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete, I, p. 10.

[2]) Ibidem, p. 15.

[3]) Ibidem, p. 21.

time of drought in Arabia, people sent deputees to Mekka, in order there to pray for rain; prayers are to be offered in the presence of the gods. Hanna prays for a child at the sanctuary of Shilo. The efficacity of prayers offered in the sanctuary is eloquently expounded in Solomon's address to the people at the consecration of the temple: The oath of a man against his neighbour; the supplications of the people in the case of national distress, in the case of drought, famine, pestilence, blasting, mildew, locusts, caterpillars: ,what prayer and supplication soever be made by any man, or by all Thy people Israel, which shall know every man the plague of his own heart, and spread forth his hands toward *this house:* then hear Thou in heaven, Thy dwellingplace, and forgive, and do, and give every man according to his ways‘ [1]). The vigour of the Semitic belief in the efficacy of prayer in the sanctuary appears still in the custom of directing one self towards it, in the case of absence.

The sanctuary is not only the place for prayer, it is still more exclusively the place of a rite, of which prayer is usually the companion, I mean of sacrifice. Seeing God's face can not take place with empty hands, says the old ritualistic rule [2]).

The meaning of sacrifice in the Israelitic religion can scarcely be overrated; it has become the expression of nearly all religious feeling and the rite which is recurred to in nearly all circumstances. But it is chiefly two kinds of sacrifice that deserve special attention in connection with the importance of cult for Israelitic life. By innumerable causes the relations between man and god could be broken off; the disastrous consequences of this state were felt in sickness, danger, damage and all sorts of ill luck befalling man, as is proved by the Babylonian as well as by the Israelitic Psalms. In all these circumstances the expiatory sacrifice was the only

[1]) 1 Kings 8, 31, 599.
[2]) Ex. 23, 15; 34, 20.

means of restoring the state of good will on the part of the godhead.

The other kind of sacrifice of vital importance in the literal sense of the word was the sacrificial meal. Here the family or the tribe participated in the same meal with the godhead; in old Semitic society this meant that they became the god's guests, his *protégé's* on account of the inviolable rights of hospitality. Such bonds alone were able to protect man against the hardships of life.

These good relations, restored or maintained by sacrifice, meant life for the Israelites, life, the most precious of things, because with life all luck ended. Life was the privilege of the godhead; and every renewal of the bonds with the godhead was an infusion of life into human veins. Perhaps the sacrificial meal in its primitive sense even consisted in eating the flesh and drinking the blood of the ever living totem. And also in later times the divine nature of the sacrifice and its immortality have been felt by the worshippers: what they received at the sacrificial meal was divine life. One of the most striking expressions of this feeling is Psalm 36, culminating in the lines:

> ,They are satisfied with the fatness of Thy house and
> Thou makest them drink of the river of Thy pleasures.
> *For with Thee is the fountain of life:*
> in Thy light we see light.'

III

It is not fortuitous that in the foregoing pages I have adduced so many quotations from the Psalms in explanation of the significance of ritual. If I were asked for a literary document demonstrating this significance, I would not hesitate to point to the Psalms.

It is a well known view that the Book of Psalms was the hymn-book of the post-exilic temple. But this view does not

express the intrinsic relation between the Psalms and cult. My thesis is, that, for the greater part, the Psalms are spoken rhythmic illustrations of the acts of worship; just as the musical part of the Catholic mass is an illustration and a rhythmisation of the ritual acts. In this connection the description of the service 2 Chronicles 29, 27—30 is of importance: ‚And Hezekiah commanded to offer the burnt offering upon the altar. And when the burnt offering began, the song of the Lord began also with the trumpets and with the instrument ordained by David king of Israel. And all the congregation worshipped, and the singers sang, and the trumpeters sounded: and all this continued until the burnt offering was finished‘.

In the same way the Mishna, Tamid VII, 3 describes how the libation of wine at the altar was accompanied by music and the songs of the Levites.

The traces of this intimate connection between the Psalms and the acts and the place of worship are to be perceived in a large number of them. This means, that these Psalms were composed with a view to the cult and so were real cult-songs. I will try to show this for a few categories of the Psalms.

In the first place there are a number of Psalms, that seem to display a high degree of self-exaltation in the author and for this reason have been blamed even by a man so sympathetically tuned regarding the Psalms as Kittel. They often are considered as the grossest sympton of Old Testament self-conceit in contrast with later Christian consciousness of sin. If we consider, however, the ritual background of this group of Psalms, the pretended self-conceit appears in a different light.

Let us take in the first place Psalm 15. It is manifestly a dialogue between a layman and a priest. The layman asks: ‚Lord, who shall abide in Thy tabernacle? who shall dwell in Thy holy hill?‘ — The priest answers: ‚He that walketh uprightly, and worketh righteousness and speaketh the truth in his heart’ etc. — There follows a series of virtues which

such a man has to possess and of sins which he has to avoid.

The situation is clear. The layman is desirous of entering the sanctuary; but he knows that if he be not in the right state, his visit would turn ill upon himself. So, before entering, he asks scrupulously the priest: Who may enter? etc.

It is easily seen, that also in the cases where not the priest does enumerate the conditions necessary for entering, but where the layman himself declares that he has fulfilled these conditions, the situation is the same as in Psalm 15 and there is not the slightest reason for charging our layman with self-conceit; on the contrary, if he could not declare to be pure of all the ritual and moral stains enumerated, he would not be allowed to enter the sanctuary. In this way Psalm 26 is to be understood: ‚Judge, me, o Lord; for I have walked in mine integrety .... Examine me, o Lord, and prove me; try my reins and my heart .... I have not sat with vain persons, neither will I go in with dissemblers. I have hated the congregation of evil doers; and will not sit with the wicked. I will wash mine hands in innocency: so will I compass Thine altar, o Lord .... Lord, I have loved the habitation of Thy house, and the place where Thine honour dwelleth‘ etc.

The situation is clearly indicated in the Psalm: the desire to enter the sanctuary, the washing of the hands as a ritual preparation, the compassing of the altar as was done on the feast of Tabernacles etc.

A striking example of this same type, but now as a collective utterance of Israel, is the short Psalm 131: ‚Lord, my heart is not haughty, nor mine eyes lofty: neither do I exercise myself in great matters‘ etc. Whereupon the priest answers: ‘Let Israel hope in the Lord from henceforth and for ever‘.

To the same category belong Ps. 101, probably the confession of a king; the second half of Ps. 18 which is a Psalm in itself, viz. vs. 21 sqq.; and Ps. 139, where the

enumeration of virtues is omitted, but has given place to the prayer: 'Search me, o God, and know my heart' etc. It is easily seen, that it is only a small step from the one and the other.

The ritual background of the Psalms appears further in those hymns which are sung by the community of Israel. This is only natural, for the community assembled in the temple. I will give only a few instances. Ps. 65 is a hymn of collective thanksgivings for the harvest. But the poet does not omit to indicate in the first place that Israel is assembled in the temple on Sion, and then vs. 4: ,Blessed is the man whom Thou choosest, and causest to approach unto Thee, that he may dwell in Thy courts: we shall be satisfied with the goodness of Thy house, even of Thy holy temple'.

The Psalms Ma'alot are an example of a whole cycle, composed only with a view to the Diaspora's assembling at the feasts in the temple. And everywhere Jerusalem, the temple and ritual appear as the background of the scene. Ps. 95 is also a Psalm of the community, composed with a view to their assembling in the temple; and so are Ps. 84 and a number of other Psalms.

But we may go further. The individual Psalms do not know of a direct relation between the soul and God: their means of communication is again ritual. I mention the best known and the most striking examples only.

Psalm 27 supposes a very affectionate relation between the poet and his God. How is this expressed?, One thing have I desired of the Lord, that will I seek after; that I may dwell in the house of the Lord all the days of my life, to behold the beauty of the Lord, and to enquire in His temple' (vs. 4).

Ps. 42—43 has become the classical expression of spiritual distress and longing after God. ,My soul thirsteth for God, for the living God: when shall I come and appear before God'? (42, 2). This means: the thirst for God is quenched by the temple. And this is said further on (43, 3 sq.): ,O send out

Thy light and Thy truth: let them lead me; let them bring me unto Thy holy hill, and to Thy tabernacles. Then I will go unto the altar of God, unto God my exceeding joy: yea, upon the harp will I praise Thee, o God, my God'.

Psalm 23, the song of the shepherd, the classical expression of man's confidence in God, expresses this high state of faith by: ‚Surely goodness and mercy shall follow me all the days of my life: and I will dwell in the house of the Lord for ever' (vs. 6).

The scope of this article does not allow to inquire into the whole of the relation between the Psalms and ritual. I could give some examples only; but ex his cognosce omnia. It must be added, that it is no longer possible for us, to make out where the ritual expressions may have lost their literal meaning. We know that the language of the Psalms is to a high degree a matter of literary mode and that this *genre* has its fixed forms as well as any other oriental *genre*. But in connection with the high value attached to cult even down to late times, we may suppose that generally those ritual expressions have to be accepted in the literal sense.

For the sake of clearness I may condense the contents of this article into the following theses:

I. In the descriptions of the religion of Israel the preaching of the prophets usually takens too large a place as compared with that of ritual.

II. The most important side of religion for the Israelites themselves was ritual.

III. Ritual was the only means of communication between the common Israelite and Jahwe.

IV. The Israelites desired communication with Jahwe, because this only made life possible and life was the highest good.

V. The Book of Psalms is a continual proof of the importance of ritual, for the Psalms are, to a large extent, ritual songs.

AANTEEKENINGEN OP HET BOEK DER SPREUKEN,

door Prof. Dr. M. Th. Houtsma (Utrecht.)

III.

Op de eerste 9 hoofdstukken van het Spreukenboek heb ik betrekkelijk weinig van belang aan te teekenen en kan ik in de meeste gevallen naar het werk mijner voorgangers verwijzen. Zoo bijvoorbeeld met betrekking tot de verkeerde volgorde van sommige verzen in Cap. I naar Torczyner, *Proverbiastudien* in *Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesells.* 71, 99—118. Verschillende kleinigheden, die in een volledigen Commentaar op hare plaats zouden zijn, worden dus hier met stilzwijgen voorbijgegaan, of slechts bij uitzondering kort vermeld. Zoo bijv., dat in 1, 24 de zin omzetting der woorden vereischt in dezer voege: „Omdat ik geroepen heb en niemand luisterde, mijne hand uitstrekte en gij mij afweest", enz. Een paar verzen verder, in vs. 27, hebben wij plotseling een tristichon, in plaats van de gewone disticha en in de uitgave van Kittel wordt daarom in de noot voorgesteld de laatste woorden maar weg te laten, *metri causa*, zooals de noot zegt. Tegen deze door Duitsche geleerden tegenwoordig veel gevolgde methode, om op grond van een vermeend metrum allerlei in het O. T. te schrappen, moet ik in verzet komen. Ik ontken niet, dat in de poëtische boeken iets wat men een metrum zoude kunnen noemen in acht genomen wordt [1]) en dat meer in het bijzonder in het Spreukenboek een vaste vorm wordt gebezigd, maar voorzoover wij daarover kunnen oordeelen,

[1]) Mijne inzichten daaromtrent komen ten naastenbij overeen met hetgeen König opgemerkt heeft in zijn geschrift *Hebräische Rhytmik*, Halle 1914.

zijn desniettemin allerlei afwijkingen en vrijheden geoorloofd, zoodat men zoo goed als nooit *alleen op grond van het onderstelde metrum* den tekst mag veranderen. Hoogstens kan gebrekkigheid van het metrum ons er op aandachtig maken, dat de tekst nauwkeurig bekeken dient te worden, maar verandering wordt eerst gewettigd, wanneer daarbij blijkt, dat de lezing niet vaststaat (afwijkingen in de oude vertalingen), dat de tekst zinloos is, of dat een der bekende vergissingen van afschrijvers in het spel is Zoo ook hier. Het onverwachte voorkomen van een tristichon maakt ons opmerkzaam, maar in plaats van nu eenvoudig het laatste lid te schrappen, bezien wij den tekst nauwkeurig en merken op dat de fout niet schuilt in het 3de, maar in het 1ste lid van vs. 27, dat behalve het woord שׁאוה bloote herhaling van 26*b* is. 27*c* is dus eigenlijk 27*a* en 27*a* is te schrappen en כשׁואה (zóó te lezen) is waarschijnlijk var. van כסופה.

3, 35. De onlangs weder door Halper in ZAW 31, 263 vvg. en Torczyner t. a. p. beproefde verdediging der lezing מרים als afleiding van מור is af te wijzen, daar de beteekenis van dit werkwoord steeds is iets inruilen tegen iets anders, hetgeen hier evenmin past, als in 14, 29. De juiste verbetering op deze plaats יורשׁים is reeds lang bekend, terwijl 14, 29 volgens de oude vertalingen מרבה (of רב) te lezen is.

4, 7 ontbreekt, zooals bekend is, in de Grieksche vertaling, al is het later in enkele hss. opgenomen, maar er is daarom geen reden het vers te verwerpen. Evenwel de overeenkomst van 7*a* met 5*a* springt in het oog en evenzeer dat de lezing in 5*a* de juiste is. Het bezwaar dat in 7*b* het woord בינה dan nogmaals voorkomt is gemakkelijk weg te nemen door daarvoor het synonieme דעת in de plaats te stellen. Verwerpelijk is de in de noten bij Kittel voorgestelde en onlangs ook weder door Torczyner voorgedragen verandering van חכמה in כחך, want de overgeleverde lezing is ontstaan doordat den afschrijver het bekende vers 1, 7 voor den geest

kwam. Natuurlijk komt nu 5*a* te vervallen, doch dit is buitendien om twee redenen noodig. Ten eerste verbreekt het den samenhang tusschen 4 en 5*b* vvg. en ten tweede wordt vers 5 daardoor te lang. Vermoedelijk moet trouwens buitendien 5*b* verbonden worden met 4*a* en vormt de rest van vs. 4 een volledig vers.

Vs. 8. De Leidsche vertaling heeft voor סלסלה houd haar hoog, evenals de Statenvertaling „verhef ze", maar die vertaling is, zooals reeds Frankenberg opmerkte, valsch. Inderdaad betreft het hier een zeldzaam woord, dat niet eens de Rabbijnen meer verstonden, zooals men uit Lévy, *Neuhebr. Wört.* s. v. סלסל kan zien. Met סלל ophoogen heeft het woord niets te maken, maar het hangt etymologisch samen met סלסלה Jer. 6, 9 (זלזל Jes. 18, 5) ranken, met סל korf en andere woorden in de verwante dialekten en beteekent dus vlechten, ineen strengelen, omstrengelen, synoniem van het in 8*b* voorkomende חבק.

vs. 16. Terecht neemt Torczyner aanstoot aan het woord יכשולו. Ik sla voor יֵעוֹלוּ zondigen te lezen.

5, 17—19. Vs. 17*a* is eene bloote variant van vs. 18*a* (G. las ook in 18*a* לברך in plaats van ברוך) en moet gelezen worden: יהי מקורך לך לברך. Vs. 18, waarvan de eerste helft is weggevallen, moet aangevuld worden met 19*a*, terwijl de rest van vs. 19 een volledig vers vormt. In 19*a* is het verkieselijk אהביך en חנך (zóó G.) te lezen. Moeilijkheid geeft dan nog, afgezien van de sinds lang aanbevolene verandering van רדיה in דדיה de beteekenis van תשגה in 19. De Leidsche vertaling heeft hier: „Moogt gij in hare liefde voortdurend zwijmelen", een allerzonderlingste wensch, uitgedrukt door een zeldzaam vrijwel ongebruikelijk werkwoord, dat wij in vs. 20 nogmaals te hooren krijgen, want ook daar zwijmelt het. De Statenvertaling heeft *dolen*, maar hoewel dit begrip in vs. 20 niet ongepast is, in vs 19 verwacht men iets anders. De oude vertalingen loopen uiteen G. las in 20 תשגה (*πολὺς ἴσθι*) en in 19 heeft zij *συμπεριφερόμενος πολλοστὸς ἔσῃ* (vg.

Sir. 25, 1), vermoedelijk ook = תשגה. De Targum, die deze verzen allegorisch van de wetstudie verstaat, doet alsof er תשנה stond, de Syrische vert. heeft תרעה in den zin, die dit verb. ook 13, 20; 15, 14; 28, 7 en 29, 3 heeft. Evenwel voor verandering der lezing is geen afdoende grond, want met vergelijking van 20, 1 kunnen wij vaststellen, dat שגה ook den zin heeft van zich verleiden laten, zich aan iets overgeven (Vg. Lévy, *Chald. Wört.* s. v. שרגג). De hier besproken verzen zijn derhalve aldus te vertalen:

vs. 17 Uw bron zij voor U alleen en niet voor vreemden met U.

18 en verheug U met de vrouw uwer jeugd, uwe geliefde hinde en uwe bevallige gems.

19 Hare liefde moge U ten allen tijde verkwikken, aan hare genegenheid moogt gij u voortdurend overgeven.

6, 26. De Leidsche vertaling heeft de niet zeer fraaie zin: „want om eene hoer komt men in de neer, tot een broodbal" met de aanteekening „zeer onzekere vertaling van een bedorven tekst. Vg 29, 3." Hetzelfde, maar eenigszins anders uitgedrukt heeft ook de Statenvertaling, maar desniettemin is die vertaling geheel mis, want van „in de neer komen" is in de Hebreeuwsche woorden geen spoor. De zaak is dat de Hebr. tekst bedorven is en wel schuilt de fout in de beide woorden בער en עד, die beide schrijffouten zijn voor één en hetzelfde woord nl. עֵרֶךְ = prijs [1]). Dit blijkt uit de oude vertalingen, want G. heeft τιμή en de Arameesche vertalingen laten ook nog duidelijk raden dat zij dit woord tweemaal gelezen hebben, al hebben zij de beteekenis misverstaan. Het vers moet dus vertaald worden: „want de prijs van eene hoer is de prijs van een stuk brood, maar de vrouw van een ander legt het op de koste-

[1]) Het eerste verslid wordt op die wijze wel eenigszins lang, zoodat het mij niet onwaarschijnlijk voorkomt dat wij ככר moeten schrappen. Juist omdat עד gelezen moet worden ערך laat zich palaeographisch het ontstaan der valsche lezlng ככר gemakkelijk verklaren.

lijke ziel toe" d. i. de hoer kost u maar een stuk brood, de overspelige vrouw het leven. Lev. 20, 10.

7, 10. In verband met het zooeven besproken vers, merk ik op, dat wij hier in plaats van נצרת לב, dat zinloos is, צָרַת לב moeten lezen, op te vatten in den zin der Grieksche vertaling ἣ ποιεῖ νέων ἐξίπτασθαι καρδίας. De door Torczyner aanbevolen tekstverandering kan ik dus niet overnemen en dat te minder, omdat op beide plaatsen, waarop hij die steunt, de lezing onjuist is.

7, 16. Terecht merkt Frankenberg op, dat אטון niets anders beteekent dan koord of touw en dat in den Hebr. tekst de volgorde der woorden onjuist en naar G. en Vulg. te verbeteren is. Buitendien heeft men terecht הטיתי verbeterd voor חטבות (in G. beantwoordt daaraan τέτακα, niet zooals in de noot bij Kittel staat ἔστρωκα). Lees dus: הטיתי אטון ערשי מרבדים רבדתי ממצרים „Ik heb de touwen van mijn bed gespannen, spreien uit Egypte heb ik gespreid".

7, 22—24. Deze verzen zijn reeds vele malen door tal van uitleggers besproken en verbeterd; onlangs ook nog weder door Torczyner, maar niettegenstaande alle verbeteringen laat de tekst nog te wenschen over. Ik begin met eene vertaling, waarin die verbeteringen zijn aangebracht die ik overneem en voorloopig hetgeen m. i. twijfelachtig of onjuist is, weggelaten wordt:

vs. 22. De onnoozele loopt haar achterna en weet niet dat dit ten koste van zijn leven is (23*c*), 23 evenals een stier, die naar de slachtbank gevoerd wordt, ..., gelijk een hert, welks hart de pijl doorboort, gelijk een vogel die in den strik ijlt. Onzeker beschouw ik dus de voorgestelde verbeteringen van וכעכס אל מוסר. Geheel verwerpelijk acht ik de meening van Torczyner, dat deze woorden met אַיָּל verbonden en vertaald moeten worden „und wie der Hirsch ins Netz hereinhüpft", gelijk de lezer reeds bemerkt zal hebben, daar ik כאיל lees en dit woord bij vs. 23 trek (met schrapping van עד). Zonder mij nu met eene weerlegging van Torczyner's vertaling op te

houden, wil ik aanstonds mededeelen, hoe m. i. de bedoelde woorden te lezen en te vertalen zijn. Ik lees gedeeltelijk op grond der Grieksche en Arameesche vertalingen: וככלב בעכם יאסר „en gelijk een hond, die aan de boei gelegd wordt. (ככלב is uitgevallen, de ב vóór עכם eene כ geworden, אל is variant bij אויל en מוסר is misschien een Part. Hoph'al van אסר, waarvoor ik echter liever de correcte vorm (Impf. Niph'al) lees. [1])

8, 27. Ik houd de lezing van G. in 27*b* voor den oorspronkelijken tekst luidende: *καὶ ὅτε ἀφώριζε τὸν ἑαυτοῦ θρόνον ἐπ' ἀνέμων* en meen dat בחוקו uit vs. 29, תהום uit vs. 28 stamt.

8, 29—31. Ik verbind 29*c* met 30*a* tot een afzonderlijk vers en lees met Vogel volgens G. בחזקי in plaats van בחוקי. In vs. 30 lees ik met G. en S. שעשועיו en ik schrap vs. 31, als zijnde grootendeels herhaling van de woorden van vers 30. בתבל ארצו acht ik eenvoudig var. van בכל עת, evenals [את בני] אדם van יום יום.

Vs. 32 en 33 benevens 34*a* aldus te reconstrueeren:

ועתה בנים שמעו מוסר וחכמו ואל תפרעו
אשרי אדם ישמע לי ואשרי דרכי ישמור

9, 3. Terecht slaat Frankenberg voor גפי in גבי te veranderen en verwijst hij naar Ez. 16, 24 vvg. Wat nu echter onder zulk een גב te verstaan is, is niet recht duidelijk. Zeker niet een burcht, zooals de Vulg. heeft (*arcem*), maar vermoedelijk, zooals wij zouden zeggen, een uitspanningslokaal, dat in de straten der stad op eene verhoogde plaats werd gebouwd om beter in het oog te vallen. In vs. 14 staat in verwanten zin כִּסֵּא. De Grieksche vertaling heeft bij Ezechiel regelrecht *πορνεῖον*, zoowel voor גב als voor רמה en daarmede treft zij wel het rechte.

10, 10. De in de noten bij Kittel's uitgave medegedeelde Grieksche tekst, die blijkbaar de oorspronkelijke is, schijnt mij dit orgineel te onderstellen: ומוכיח אל פנים לשלום.

[1]) Ook de verklaring van Bevan, *Journal of Philology* XXVIII, 287 vvg. kan ik niet voor juist houden.

Vs. 20. Geene der oude vertalingen heeft כמעט gelezen, maar zij wijken zoozeer van elkaar af, dat men aannemen moet dat reeds van ouds dit woord in alle handschriften onduidelijk was. De voorgeslagene verandering כמעה *quasi obolus* lijkt mij zeer onwaarschijnlijk, liever zoude ik dan de gissing wagen כטיט = als leem of slijk.

Vs. 21. Het eerste gedeelte van dit vers is eene slechte variant van 32*a* en dus te schrappen. De tweede helft behoort misschien, wanneer wij met G. het woordje לב schrappen, bij vs. 6*a* „Zegeningen zijn bestemd voor het hoofd des rechtvaardigen, maar de dwazen zullen in gebrek omkomen." Wat nl. nu in vs. 6*b* staat is eene herhaling van 11*b*, die volstrekt niet bij 6*a* past.

Vs. 24. Het ligt voor de hand יתן aan het slot van het vers in תאתא te veranderen, hier zoowel als 13, 10.

Vs. 32. Wij zagen bij vs. 21 dat de lezing van vs. 32*a* niet vaststaat, maar dat de dáár voorkomende varianten geen aanbeveling verdienen, daar רצון ongetwijfeld beter is dan רבים en ירעו niet beter dan ירעון. Evenwel ook deze laatste lezing is niet geheel bevredigend en schijnt in het hs. van G. niet gevonden te zijn, want deze vertaling heeft, evenals in vs. 31 voor ינוב, *ἀποστάζει*. Het zoude echter voorbarig zijn daaruit af te leiden dat ook hier ינובו gelezen is, want ook ינוב in 31 staat niet vast. S. heeft daarvoor spreken, iets dergelijks ook T. en de Vulg. *parturiet*. Barth heeft nu wel gemeend dat נוב = נבא genomen mag worden, maar dit schijnt niet aannemelijk. Ik meen dat S. en T. de lezing יַבִּיעַ (vg. 15, 2, 28) onderstellen, die ik voor juist houd. Maar deze vertalingen lazen in vs. 32, gelijk in den Hebr. tekst staat en dus schijnt de herhaling van hetzelfde verb. in G. foutief te zijn. In elk geval zoude יביעו in vs. 32 geen aanbeveling verdienen, maar op grond van 8, 35; 12, 2; 18, 22 zal hier oorspronkelijk יפיקו hebben gestaan, omdat men anders genoodzaakt is רצון hier in anderen zin te nemen dan dien, die het woord overal elders heeft. Overigens vereenig ik mij met

de voorgestelde omzetting der vershelften 31*a* + 32*b* en 32*a* + 31*b*.

11, 2 heeft eene variant in 13, 10. Vergelijkt men de lezingen op beide plaatsen, dan merkt men op dat dáár מצה staat in plaats van קלון en רק ב in plaats van בא. Natuurlijk is de lezing hier beter, doch רק ב is misschien ontstaan uit קרב naderen. Moeilijker is het te kiezen tusschen de lezingen צנועים hier en נועצים in 13, 10, maar het eerste verdient wel de voorkeur.

Vs. 3. Dat סלף verkeerdheid beteekent, zooals de nieuweren aannemen, schijnt onbewezen, daar het veeleer den zin heeft van ondergang, vernietiging (in 15, 4 is de lezing bedorven). Vg. 22, 12*b* ויסלף דברו בגד. Waarschijnlijk steekt in וסלף ook hier het verb. en in het bedorven ושדם het subjekt. Evenwel daar G. eene geheel andere lezing heeft, schijnt het niet de moeite waard zich lang bij den Masorethischen tekst op te houden, te minder omdat, naar het schijnt, het vers daarin naar vs. 6 is geconformeerd. Men leze dus volgens de Grieksche vertaling: במות ישרים תִנָחֵם ובאבד רשעים רנה.

Vs. 7 schijnt eene slechte variant van 10, 28. Vg. ook 28, 12 en 28; 29, 2 en 16, en beneden vs. 10*a*, dat op zijne beurt eene variant is van 11*a*.

Vs. 22. De uitdrukking סרת טעם schijnt bedenkelijk, weshalve ik voorstel te lezen חסרת, gebrek hebbend d. i. zonder verstand.

Vs. 24. Wanneer een vers met יש begint volgt gewoonlijk in het tweede lid ויש. Dat was ook hier het geval (vg. Grieksche vertaling), maar het woordje geraakte van zijne plaats en werd toen bedorven in מישר, welk woord dus geschrapt moet worden. Vert.: „Er zijn er die verkwisten en er nog bij krijgen, er zijn er ook die vast houden, maar slechts om gebrek te lijden."

Vs. 29. לב aan het slot met G. en S. te schrappen.

Vs 30 is eene slechte variant van 12, 14 en 13, 2. Vermoedelijk is daarom ook hier in *a* פרי פי te lezen. In *b* is

het zinlooze חכם blijkbaar uit het vorige vs. in den tekst gedrongen, zoodat men op de vertalingen aangewezen is. G. heeft *παρανόμων* en hetzelfde drukt ook S. uit, d. i. niet חמם, zooals in de noten bij Kittel's uitgave staat, maar בגדים = 13, 2, zoodat men om een zin te verkrijgen zal moeten lezen וְלֻקְּחוּ. Ook in 13, 2 kan חמם niet door G. gelezen zijn, maar misschien zooals reeds Cappellus meende תֻּמִּים.

12, 6. Het behoeft geen betoog dat ארב דם eene schrijffout is voor יאֹבְדוּם, daar het paralelisme uitwijst, dat in de ם van דם het suff. 3 Pers. Plur. moet schuilen.

Vs. 8. נעוה kan niet anders beteekenen dan krom verdraaid = עִקֵּשׁ en vormt dus geen goede tegenstelling met שכל in *a*. G. heeft *νωθροκάρδιος*, terwijl de Arameesche vertalingen חֲסַר hebben, wat juist uitdrukt hetgeen wij verwachten. Misschien is dus נעדר te lezen.

Vs. 11. Noch de in de noten bij Kittel's uitgave voorgestelde verbetering יחסר לו, noch de verandering van לב in לחם, gelijk Torczyner wil, schijnen mij juist. Ik stel voor לב in כל te veranderen (Metathesis en verwisseling van כ en ב).

Vs. 12. De Leidsche vertaling heeft hier: „De booze begeert rampen, maar der rechtschapenen wortel levert een schutdak" met de aanteekening dat schutdak volgens Gr. V. is ingevoegd. De lezer zal daardoor wel een ongunstige voorstelling van die vertaling moeten krijgen, want in welke taal ter wereld gebruikt men eene zoo smakelooze beeldspraak? De wortel van iets een schutdak! Natuurlijk heeft die vertaling dan ook iets geheel anders, want zij leest: *αἱ δὲ ῥίζαι τῶν ἐυσεβῶν ἐν ὀχυρώμασι* d. i. maar de wortels der vromen bevinden zich op versterkte (of zekere) plaatsen. Die lezing nu is althans redelijk, hoewel zij ook niet juist is, want men heeft ten onrechte gemeend (zie de noten bij Kittel's uitgave) dat G. איתן of יִכּוֹן gelezen heeft in plaats van יִתֵּן, terwijl G. in werkelijkheid las במצודות, welk woord zij aan 12*a* ontleende, waar inderdaad מצוד voorkomt, in G. daar niet uitgedrukt. Evenwel ook de lezing van G. is foutief en men heeft in

hoofdzaak reeds lang door vergelijking van 14, 11 de ware lezing gevonden. In hoofdzaak, want juist de vergelijking van dit vers leert, dat hier aan het slot יפריח en daar יִכּוֹן moet staan, want van den wortel zegt men dat hij uitbot en van de tent dat zij vaststaat en niet omgekeerd. Overigens is van meer belang de o. a. bij Kittel voorgestelde verbetering van het eerste lid, waarbij men מצור moet opvatten in de bet. van מצודה of מָצֹר (Pred. 9, 14), zoodat de juiste vertaling van het geheele vers is: „Vernietigd zal worden de sterkte der goddeloozen, maar de wortel der rechtvaardigen zal uitbotten.” Geheel mislukt is de door Torczyner voorgestelde tekstverandering en zijne vertaling „Der Frevler ist die Beute des Unglücks” is volkomen onjuist, daar מצור nergens Beute beteekent.

Vs. 14. Torczyner heeft bij zijne reconstructie van dit vers vergeten, dat de eerste helft ook 18, 20 voorkomt met de goede variant בטנו in plaats van טוב, dat ook in 14, 2 ingedrongen is met eene slechte variant voor ישׂבע. Vg. verder voor 13*b* boven bij 11, 30.

Vs. 18. Het paralelisme tusschen *a* en *b* maakt het woordje יש verdacht, dat misschien in שׂפת (שׂפתי) te veranderen is. Ook verwacht men כחרב דֹּקֶרֶת te eer, omdat ook de oude vertalingen het *ἀπ. λεγ.* מדקרות niet weergeven.

Vs. 23. Dezelfde spreuk met allerlei varianten ook 13, 16; 15, 2 en 14. Hier is de lezing bevredigend uitgenomen יקרא (13, 16 יפרשׂ, 15, 14 ירעה), dat evenals 15, 2 יביע zal moeten zijn.

Vs. 26. De Statenvertaling leest hier, alsof er יותר stond in plaats van יָתֵר „De rechtvaardige is voortreffelijker dan zijn naaste,” terwijl de Leidsche vertaling in navolging van eene ongelukkige conjectuur van Delitzsch leest „De rechtschapene zoekt zich zijne weide uit,” alsof de rechtschapene een schaap of koe was. Van de Arameesche vertalingen heeft de Targum hetzelfde als onze Statenvertaling, terwijl de Syrische leest: De rechtvaardige geeft zijnen vriend een

goeden raad en de Grieksche ἐπιγνώμων δίκαιος ἑαυτοῦ φίλος ἔσται, hoewel ik vermoed dat φίλος in den Gen. moet staan, zoodat de zin wordt „de rechtvaardige zal de raadgever van zijn eigen vriend zijn". Immers ἐπιγνώμων is in 13, 10 de vertaling van נועצ[ים], zoodat wij besluiten dat G. ook hier een woord gelezen heeft, dat met נועץ synoniem is te meer, omdat ook de Syr. vertaling daarvoor getuigt. נועץ zelf kan moeilijk in יתר bedorven zijn, maar wel יֻסַּר en zóó moet gelezen worden. Vert.: „De rechtvaardige laat zich door zijn naaste terechtwijzen, maar de weg der goddeloozen voert hen in dwaling."

Vs. 27. Het ἁπ. λεγ. יחרך is eenvoudig eene schrijffout voor ידריך Sirach 15, 1 (Richt. 20, 43). Zoo terecht G. ἐπιτεύξεται. In *b* moet eene omzetting der woorden plaats hebben, maar niet, zooals in de noten van Kittel naar G. voorgesteld wordt, doch zóó: והון אדם חרוץ יקר.

Vs. 28. נתיבה is eenvoudig eene var. van דרך, die het ontbrekende woord verdrongen heeft, tenzij wat ook mogelijk is, dat דרך een ander woord verdrongen heeft, zoodat men in de overgeleverde consonanten geen richtsnoer heeft voor de oorspronkelijke lezing. Men kan dus volgens den eisch van den zin en de oude vertalingen elk Hebr. woord, dat onrechtvaardigheid, afgunst of iets dergelijks beteekent, daarvoor in de plaats stellen.

13, 19. In den Masorethischen tekst is 19*a* eene variant van 12*b*, zoodat tusschen de eerste en tweede vershelft geen verband bestaat en eenige uitleggers (zie noten Kittel) meenen, dat een vers uitgevallen is. Evenwel de lezingen staan niet vast en het is mogelijk dat onder den invloed van 12*b* vers 19*a* is terecht gemaakt. Dit zoude beter te beoordeelen zijn, indien de lezing van 19*b* vaststond, maar hier wijken de oude vertalingen zeer af. Zoowel de Grieksche als de Arameesche vertalingen lazen aan het slot סרו מרעת, terwijl de eerste ook buitendien תועבות met ἔργα (afleiding van עבד) weergeeft. Daarbij komt dat ook deze vertalingen er niet in geslaagd

zijn beide vershelften in behoorlijk paralelisme te brengen, al heeft G. in *a* voor נהיה *εὐσεβῶν* (de Arameesche vertalingen schijnen נאוה te onderstellen), dat inderdaad in goede antithese staat met כסילים in *b*. Maar met de andere woorden is dit niet het geval en het vermoeden dringt zich op dat o. a. het woord תועבת in *b* (en hetzelfde geldt van G.'s lezing *ἔργα*) onjuist is. Wellicht is het bedorven uit תאות (= *a*) of תקות, in welk geval men een dragelijk vers verkrijgt na overname der boven vermelde lezingen van G., maar geheel bevredigend is ook dan de tekst niet.

Vs. 23. Hetzij men dit vers in de Statenvertaling leest „Het ploegen der armen [geeft] veelheid der spijze; maar daar is een, die verteerd wordt door gebrek aan oordeel", hetzij men de Leidsche vertaling „Rijkelijke spijs levert eene ontginning (!) der armen, maar er zijn er die te gronde gaan door onrecht" hoort, begrijpelijk wordt deze spreuk niet, al tracht eene noot bij de Leidsche vertaling den lezer deze orakeltaal verstaanbaar te maken. Ik zwijg van de onmogelijke gissingen, die in de noten bij Kittel worden voorgedragen om den eenig zekeren weg tot beter verstand van den tekst te volgen en de oude vertalingen te raadplegen. De Grieksche vertaling heeft *δίκαιοι ποιήσουσιν ἐν πλούτῳ ἔτη πολλά ἄδικοι δὲ ἀπολοῦνται συντόμως*, of volgens betere lezing van de beide eerste woorden: *ἁδροὶ ἀπολαύσουσι* (vg. Syr. hexapl.). De Targum leest: „Veel spijs valt den arme ten deel en er zijn er ook, die op onrechtvaardige wijze omkomen." De Syrische en Latijnsche vertalingen laat ik rusten, omdat zij voor het herstellen van den bedorven tekst niets nieuws opleveren. Vergelijkt men nu den Griekschen tekst met den Masorethischen, dan ontdekken wij aanstonds eenige gewichtige varianten: *ἐν πλούτῳ* = בעשר is blijkbaar = het onmogelijke ניר van onzen tekst, evenals ראשים bedorven is uit רב שנים (*ἔτη πολλά*). De Grieksche vertaler heeft de tegenstelling van *δίκαιοι* en *ἄδικοι* blijkbaar aan vs. 25 ontleend, maar deze is, zooals wij zien zullen, hier onjuist. Het blijkt ons nl. reeds uit de

gevonden varianten en uit den Masorethischen tekst dat in dit vers de waarheid wordt uitgedrukt, dat sommigen vele jaren van hun rijkdom genieten en anderen vóór hun tijd (dat is hier de juiste vertaling van בלא משפט, niet *συντόμως*) omkomen. Het vermoeden ligt voor de hand dat die sommigen de rijken en die anderen de armen zijn en wij herkennen dus zonder moeite in ויש aan het begin van de tweede vershelft eene schrijffout voor וָרָשׁ (en de arme) [1]), waardoor het tweede verslid onmiddellijk in orde is. Wat de eerste vershelft betreft, zoo behouden wij uit den Hebr. tekst het woord אכל, dat wij echter als Part. lezen (vg. vs. 25), maar רב hoewel bevestigd door de Syr. hexapl. schijnt niet in den zin van שׂר, dat soms door *ἁδρός* vertaald wordt, genomen te mogen worden. Ik houd het voor een rest van de woorden רב שׁנים, die bij ongeluk naar het begin van het vers verdwaald is en een oorspronkelijk עשׁיר verdrongen heeft. Dus wordt 23*a* עשׁיר אכל [בעשׁרו] רב שׁנים. Vert.: „De rijke geniet van zijnen rijkdom vele jaren, maar de arme wordt vóór zijnen tijd weggenomen."

14, 3. De tekst van dit vs. is blijkbaar niet in orde, maar door het ontbreken van varianten in de oude vertalingen zijn er geen gegevens om dien te verbeteren. Men kan gissen dat תשׁמורם bedorven is uit מרפא volgens 12, 18, omdat een Grieksch scholion *ἰᾶται* heeft, maar ook חטר in 3*a* is vreemd. De voorgestelde verandering van גאוה in גֵוֹה is te verwerpen.

14, 7. De tweede helft van dit vers is gemakkelijk naar de Grieksche vertaling te verbeteren, hoewel כלי דעת verder nog naar 20, 5 in כלי יקר te veranderen is (דעת herhaling van het laatste woord). In 7*a* is de lezing van G. en S. כל betrekkelijk ook beter, dan het zinlooze לך van den Mas. text, maar toch niet geheel bevredigend, te minder omdat het paralelisme eer כלי doet verwachten, maar dan heeft מנגד geen zin. Misschien moet men de מ van dit woord bij כל trekken en כלמה lezen.

---

[1]) Later zag ik dat ook Torczyner dezelfde verbetering voorstelde, maar zijne reconstructie van de eerste vershelft is onjuist.

Vs. 9. Het schijnt overbodig de vertalingen, die men van dit vers beproefd heeft te vermelden en te bespreken, want het is al weder de oude geschiedenis: een bedorven tekst, die feitelijk onvertaalbaar is en waarvan men toch iets wil maken. De oude vertalingen geven gelukkig betere lezingen aan, waaruit blijkt dat het vers een variant is van vs. 11. אולים is bedorven uit אהל[י], evenals ובין uit ובית. Verder verbetere men ילין in לֵצִים (G. παρανόμων) en אשם in לשמה. Vert.: „De tenten der spotters zijn ter verwoesting, maar het huis der oprechten (of braven) is [Gods] welgevallen." Deze vertaling is gegrond op de lezingen der Grieksche en Syrische vertalingen en verdient daarom de voorkeur boven de willekeurige veranderingen door Torczyner voorgesteld. Desnoods zoude men אשם uit den Masorethischen tekst kunnen verdedigen, maar לשמה schijnt toch te verkiezen.

Vs. 14. Aan de uitdrukking סוג לב schijnen de uitleggers geen aanstoot te nemen, maar in werkelijkheid is zij allerzonderlingst. Alle oude vertalingen behalve de Vulg., die *stultus* heeft, drukken het begrip overmoedig (G. θρασυκάρδιος) uit. Naar *Pirke Abot* 4, 7 zal men dus גַּס לֵב moeten lezen. Eene kleine fout in de tweede vershelft is reeds sinds lang verbeterd en ook in de Leidsche vertaling vermeld.

Vs. 15. לאשרו aan het slot van dit vers is op zichzelf niet onmogelijk, maar het is toch waarschijnlijk dat men לְיֹשְׁרוֹ = op het ware ervan moet lezen, daar de tegenstelling met het eerste lid dan veel beter is. De lezing der Grieksche vertaling, die in de noten bij Kittel's uitgave aanbevolen wordt, is af te keuren.

Vs. 17 luidt in de Leidsche vertaling: „De lichtgeraakte doet zotheden en de arglistige wordt gehaat," en ongeveer zoo vindt men ook elders vertaald. Toch is de vertaling van het tweede lid onjuist, want איש מזמות beteekent niet arglistig en nog veel minder „een man van schandelijke verdichtselen", zooals de Statenvertaling heeft. מזמה beteekent nadenken, overleg, bedachtzaamheid. vg. 1, 4; 2, 11; 3, 21; 5, 2; 8, 12.

Wanneer het op enkele plaatsen een slechten zin schijnt te hebben, dan is dat door het verband aangeduid, bijv. wanneer er sprake is van de מזמה der boozen, bijv. in Ps. 10, 2, 4. Is dat niet het geval, dan heeft het woord eer een goeden zin. Daarom is ook de vertaling van 12, 2, waarop men zich voor het tegendeel beroept valsch. Reeds de Grieksche vertaling heeft hier voor איש מזמות παράνομος en wordt daarin door bijna alle uitleggers, Torczyner voorzoover ik weet, alleen uitgezonderd, gevolgd. Maar in waarheid heeft ook 12, 2 de bedoelde uitdrukking den zin van „de bedachtzame" en zoo dit in het verband niet schijnt te passen, dan komt dit door dat de lezing van het laatste woord ירשיע valsch is. De Grieksche vertaling las daarvoor יחרש παρασιωπηθήσεται en die lezing is juist. Het vers behoort dus vertaald te worden: „De goede erlangt welgevallen van Jahwe en de bedachtzame zwijgt." Torczyner wil יִוָּשֵׁעַ „wordt behouden" lezen en als conjectuur is die lezing voortreffelijk, maar daar de lezing van G. niet beslist onmogelijk is, meen ik dat hier voor eene conjectuur geene plaats is. Ook in 24, 8 is de tekst bedorven. Evenals in 12, 2 is nu ook 14, 17 het laatste woord in de Hebr. tekst bedorven en met G. in יִשָּׂא te veranderen. „De driftige begaat dwaasheden, maar de bedachtzame verdraagt [veel]".

Vs. 18. יכתירו wordt door de uitleggers zeer verschillend vertaald, omdat het verb. in den regel een anderen zin heeft, dan men hier verwacht en er dus iets op gevonden moet worden. Waarschijnlijk hebben wij met eene schrijffout te doen en moeten wij ירשו of mogelijk ידריכו (vg. 12, 27) lezen.

Vs. 21. Het is duidelijk door de tweede vershelft dat לרעהו in 21*a* bedorven is uit לָרָשׁ G. πένητας.

Vs. 22. G. heeft hier eene dubbele vertaling (ook S.). De tweede schijnt de juiste, zoodat het vers gelezen moet worden: לא ידעו חסד ואמת חרשי רע חסד ואמת את חרשי טוב. Wie het eerste lid op die wijze te lang vindt moge het woord ואמת schrappen.

Vs. 23. In plaats van ודבר שפתים heeft G. ὁ δὲ ἡδὺς καὶ ἀνάλγητος, twee Grieksche synoniemen voor וְעָצֵל hetgeen veel beter is. Vermoedelijk is ודבר שפתים de rest van een verloren vers, die hier de juiste lezing verdrongen heeft. De Syrische vertaling heeft hier inderdaad twee verzen, zonder dat het echter mogelijk is den tekst van het tweede vers daarnaar te herstellen. Neemt men de lezing van G. aan, dan moet men in het voorafgaande עֻצֵּב vocaliseeren en liever לכל lezen.

Vs. 25. Eene variant van vs. 5, 6, 19, hier minder goed overgeleverd. Wie een zin verlangt voege vóór מרמה het woord ידבר in.

Vs. 33. תודע heeft door eenig toeval het woord אולת verdrongen.

Vs. 35. Het 2de lid luidt in G. en S. anders, nl.: וכחכמתו יעביר בשת (קלון). Ook T. heeft תהיה niet uitgedrukt, maar het ware in dit geval verkeerd den Hebr. tekst naar de vertalingen te veranderen. Men leze dus eenvoudig למביש en constateere dat G. en S. dit halfvers niet lazen, maar in plaats daarvan dit vers hebben Ὀργὴ ἀπόλλυσι καὶ φρονίμους (l. φρονίμου), τῇ δὲ ἑαυτοῦ ἐνστροφίᾳ ἀφαιρεῖται ἀτιμίαν (in S. gedeeltelijk anders).

15, 4. Ook hier doet zich het geval voor dat S. en T. voor de tweede vershelft iets anders gelezen hebben, terwijl de tekst van G. nader bij den Masor. staat. Evenwel die tekst van G. is stellig onjuist ὁ δὲ συντηρῶν αὐτὴν πλησθήσεται πνεύματος· Immers in dergelijk verband beteekent met πνεῦμα vervuld worden niet met geest, maar met wind vervuld worden (vg. 11, 29), d. w. z. iets dat waardeloos is verkrijgen en dat past hier in het geheel niet. Men moet ter wille van het paralelisme שבר רוח (zóó naar Jes. 65, 14) wel voor vaststaande houden, maar סלף בה schijnt moeilijk te verdedigen, wordt door G. niet uitgedrukt (de lezing dezer vert. שמרה is echter waarschijnlijk uit het volgende שבר ontstaan) en is misschien in וזלעפה Ps. 119, 53 te veranderen.

Vs. 6. G. heeft eene dubbele vertaling, waarvan de tweede

met den Hebr. tekst overeenstemt. De eerste duidt op volgenden tekst: ביתר צדקה חסן רב ומתכל רשעים נעכרו. Bedenkt men dat עכר meer dan eens van het huis staat (vs. 27, 11, 29), dan ligt de gissing voor de hand dat ובתבואת uit ובית bedorven is, al moet in dat geval נעכרת den vrouwelijken uitgang verliezen.

Vs. 7. יזרו zal wel יורו moeten zijn, zoo niet יאמרו, gelijk de Syrische vertaling onderstelt, en waardoor ook de lezing van G. *δέδεται* = יאסרו verklaard wordt Vg. Jes. 3, 10.

Vs. 15. In plaats van משתה leze men met G. en S. יִשְׁלֶה.

Vs. 21. G. heeft voor שמחה *τρίβοι* = דרך en dit schijnt nog een overblijfsel van eene oorspronkelijke lezing מְעֻוֶּת דרך חסר לב, ofschoon ook in G. reeds de lezing אולת (אויל) doorgedrongen is. Immers gelijk de tekst nu luidt, beantwoorden de vershelften slecht aan elkander.

Vs. 26. De in de noten bij Kittel's uitgave voorgestelde verandering ורצונו is wel ingegeven door het rechte inzicht in den zin, die hier vereischt wordt, maar zij is willekeurig Vergelijkt men de Grieksche vertaling, dan ziet men dat de twee eerste woorden van 26*b* moeten worden omgezet ואמרי טהורים. Het laatste woord is door G. נעימים gelezen, en dat is eene volkomen goede lezing, maar ik meen dat er ook נעמו kan staan.

Vs. 28. L. met G., S. en T. אמונות in plaats van לענות.

Vs. 33. De tweede helft van dit vers behoort hier niet, maar wel 18, 12, evenals de eerste helft met verandering van מוסר in ראשית uit 1,7 stamt. Het is daarom minder juist het vers naar 22, 4 te veranderen, zooals Torczyner voorstelt.

16, 21. Terecht heeft Torczyner opgemerkt dat dit vers eene variant heeft in vs. 23, maar dat wil niet zeggen, dat zijne restitutie juist is. Wat 21*a* betreft, zoo moet de ל vóór חכם geschrapt worden, op grond van de variant in 23. Deze letter is toegevoegd, nadat de valsche lezing יקרא was ingedrongen, en werd door den Syrischen vertaler niet gelezen. Dezelfde las voor dit werkwoord, evenals in vs. 23, ישכיל, of

althans een synoniem daarvan en in plaats van נבון òf שׂכל òf mogelijk בינה. Evenwel het is mogelijk, dat de vertaler ook met vs. 23 te rade is gegaan, want de lezing יקרא van den Hebr. tekst, die ook de Grieksche vertaler kent, is veeleer bedorven uit יקנה volgens 18, 15, waardoor het waarschijnlijk wordt dat het eerste lid moet luiden לב חכם יקנה בינה (בינה) in 21 bedorven in נבון, in 23 in פיהו. Wat 21*b* betreft, zoo schijnt מתק uit מתוק in vs. 24 afkomstig te zijn en de oorspronkelijke lezing in vs. 23b te schuilen. [1])

Vs. 26 De Leidsche vertaler heeft wel in navolging van Duitsche opvattingen gemeend de Statenvertaling te verbeteren door hier נפש met honger te vertalen en te schrijven: „De honger van den slover drijft hem aan tot sloven, want zijn mond legt hem een zwaren last op,'' maar in werkelijkheid is zijne vertaling slechter. Ik gebruik hier den comparativus, omdat ook de Statenvertaling slecht is, want wie vat deze orakeltaal: „De ziel des arbeidzamen arbeidt voor zichzelven; want zijne mond buigt zich voor hem''? Inderdaad is de bedoeling van den spreukdichter hier allerminst duidelijk, maar het valt toch niet moeilijk de onjuistheid van deze beide vertalingen aan te wijzen. Voorop moet weder gaan de vaststelling van de oorspronkelijke lezing en dan merken wij aanstonds op dat G. en S. blijkbaar פירו in plaats van פיהו gelezen hebben. Deze lezing is de goede, zoodat wij van den mond geen last meer zullen hebben. Eenigszins twijfelachtig is de beteekenis van het *ἁπ. λεγ.* אכף, waarvoor G. *ἐκβιάζεται* heeft. Uit Sir. 46, 5 en 16 schijnt te blijken dat inderdaad dit werkw. beteekent: geweld

---

1) Ongemotiveerd is Torczyner's bezwaar tegen 22*b*, als hij zegt: „מוסר אולים אולת ist ein Unding. Es gibt keinen מוסר אולים, da die אולים von מוסר nichts wissen wollen; s. zu 1, 7.'' Torczyner schijnt niet ingezien te hebben dat אולים hier niet is Gen. subj., maar Gen. obj., zoodat de bedoeling is: het is de dwaasheid zelve de dwazen terecht te wijzen. Van den dwaas geldt hetzelfde als van den לץ en dus treffen wij hier dezelfde waarschuwing als 9, 7 en 8.

plegen, met geweld iets afdwingen en als een Hiph'il van het Hebr. כפף te beschouwen is. De zin van het tweede lid is derhalve: want hij veroorzaakt zichzelven den ondergang. Staat dit vast, dan kunnen wij ook den zin van 26*a* bepalen. Een עמל is een tobber en er staat dus: De ziel van den tobber tobt of werkt voor hem; de Dat. לו is hier echter blijkbaar geen Dat. commodi maar incommodi, zoodat de zin is: De tobber doet zichzelf schade, want hij bewerkt door zijn tobben slechts zijn eigen ondergang. Vg. 11, 17*b*.

Vs. 27. Wanneer men — en daarvoor is veel te zeggen — כור in plaats van כרה leest, dan verbetere men ook in 27*b* שפתיו in שפתו, zooals de Qerē voorschrijft. Dit שפתו heeft echter niets te maken met שפה lip, maar staat voor אשפת haard, of is in dit woord te veranderen. Vert.: „Een deugniet is een oven van kwaad en op zijn haard is (als) een brandend vuur." Het woordje *als* plaatste ik tusschen haken, want wellicht is de כ eerst ingedrongen, toen men van den haard lippen gemaakt had.

17, 1. Beter זבח וריב.

Vs. 4. און en שקר moeten van plaats wisselen en het eerste bovendien in עָוֶל verbeterd worden, dan eerst beantwoordt *a* aan *b*.

Vs. 8. השחר is eene even valsche lezing als *παιδεία* in G. of „schoon" in S., want blijkens 16, 22 is de ware lezing השכל.

Vs. 9. Beter volgens G. en S. ושנא לכפר.

Vs. 10. In plaats van תחת is eenvoudig אחת te lezen. Vert.: „Éene berisping aan den verstandige werkt meer uit dan honderd slagen op den dwaas."

Vs. 11. אך־מרי is bedorven uit אכזרי. Vert. „De wreedaard zoekt het kwade, maar een wreede engel (de doodsengel) zal tegen hem gezonden worden."

Vs. 12. In plaats van שכול hebben de oude vertalingen (behalve Vulg.) שכל gelezen en wel na, niet vóór איש en dat zij daarin gelijk hebben blijkt uit de tegenstelling met אויל

in 12*b*. Verder schrappe men de ב vóór איש [1]), beschouwe dit woord als subj. en leze פגש Perf, zoodat 12*a* luidt: „Een man van verstand treedt een beer tegemoet." In 12*b* is ואל valsch. G. heeft διαλογιοῦνται, S. maakt er een praep. van en T. vult den zin aan met נפל. Het laatste schijnt juist gezien, zoodat ואל vermoedelijk bedorven is uit וכשל. Vert.: „maar de dwaas struikelt over zijn eigen dwaasheid." De Leidsche vertaling geeft schijnbaar wel een goeden zin, maar zij doet het Hebr. geweld aan, want over באיש wordt heengeloopen.

Vs. 14. Het valt, wanneer men de nieuwere vertalingen leest, niet zoo dadelijk in het oog dat dit vers niet in orde is, maar wanneer men tracht letterlijk te vertalen stuit men dadelijk op moeilijkheden. Torczyner wil lezen: פטור מראשית מדון enz. en vertalen: „Mach dich davon zu Beginn des Streites und eh' der Hader losgeht, lass von ihm." Maar hoewel die raad zeker den Spreukdichter niet onwaardig is, de vraag is, of hij bedoeld heeft die te geven. Wij raadplegen dus eerst de Grieksche vertaling, die leest: *ἐξουσίαν δίδωσι λόγοις ἀρχὴ δικαιοσύνης προηγεῖται δε τῆς ἐνδείας στάσις καὶ μάχη.* Wij merken daarin aanstonds de volgende varianten op: מלים (*λόγοις*) voor מים, דין (*δικαιοσύνης*) voor מדון, רעב (*ἐνδείας*) voor ריב benevens andere volgorde in *b*, nl. ולפני הרעב התגלע ונטוש. Of evenwel G. inderdaad de beide laatste woorden zóó gelezen heeft is onzeker, want dikwijls gebruikt deze vertaler twee Grieksche synoniemen voor één woord. Maar aangenomen dat hier inderdaad geen verschil in lezing bestaat, dan ziet men dat de vertaler נטוש in geheel anderen zin genomen heeft dan Torczyner en de meeste nieuwe vertalers (ook de Leidsche heeft: *bind in*). Inderdaad schijnt de beteekenis inbinden, aflaten bij נטש niet aannemelijk en moest men in dat geval חדל of עזב verwachten. נטש beteekent van zich stooten, wegsmijten, wat toch iets anders is dan inbin-

---

1) פגש wordt overal elders met den Acc. geconstrueerd. De ב is nog een bewijs dat oorspronkelijk איש achter דב stond en eenvoudig herhaling van de laatste letter van dit woord is.

den. Evenwel strijden of vechten (*μάχη*) kan het verb. ook niet beteekenen; men zal dus moeten aannemen, dat G. misschien ושטון gelezen heeft. Nog meer onzeker is de beteekenis van התגלע, dat behalve hier nog 18, 1 en 20, 3 voorkomt, maar op deze beide plaatsen is de lezing onzeker en schijnen de Arameesche vertalingen aan לעג gedacht te hebben. Hier nemen zij het in de beteekenis van strijd verwekken = גרה 15, 18 en elders. Etymologisch is het werkwoord onvoldoende verklaard; in het Nieuw-Hebr. schijnt גלע slechts eene variatie van גלה te zijn, vg. Lévy, *Neuhebr. Wörterb.* s. v. Het komt mij om al deze redenen waarschijnlijk voor dat wij ook hier aan התלעג moeten denken in den zin van elkander bespotten, uitschelden, zoodat de zin van 14*b* is: en vóór den strijd komt schelden en vijandschap. Tot deze opvatting brengt mij vooral het eerste lid, waar ik met G. מלים lees (de Syr. vert. las דמים en de Targum combineert deze lezing met מים) en natuurlijk פטור (Inf.) in plaats van פוטר, zoodat de zin wordt: „Het aan woorden den vrijen loop laten is het begin van den strijd." Zóó vertaald geeft de spreuk dus te kennen, dat een gevecht meestal voorafgegaan wordt door onbedacht spreken en wederzijdsche beschimping, m. a. w., zooals wij zeggen: van woorden komt het tot daden.

Vs. 21. Lees evenals 10, 1: תוגה לאמו.

Vs. 26. גם aan het begin van het vers is te schrappen (evenzoo vs. 28) en misschien vóór 25*b* in te voegen. In 26*b* leze men met G. לֹא יָשָׁר.

Vs. 27. In plaats van יקר leze men וְאֶרֶךְ.

18, 1. Ofschoon ik niet beweren durf dat het vers daarmede in orde is, zoo leze men toch volgens de Arameesche vertalingen aan het slot ילעג. Voor תאוה zie noten bij Kittel's uitgave.

Vs. 6. Beter met G. יביאוהו. Ook in *b* verdient de lezing van G. ופי הֲמִיָּה למות יקרא *τὸ δὲ στόμα αὐτοῦ τὸ θρασὺ θάνατον ἐπικαλεῖται* (vg. 9, 13 voor המיה) de aandacht.

Vs. 9. גם is te verbeteren in אגר (10, 5) Vert.: „Een inzamelaar, die traag is in zijn werk" enz.

Vs. 17. הראשון is zonder twijfel valsch voor הרשע. Merkwaardigerwijze is ook in de paralele spreuk 28, 11 רשע tot עשיר geworden, vermoedelijk onder den invloed van דל in het tweede lid.

Vs. 19. Niemand zal, meen ik, de Statenvertaling „Een broeder is wederspanniger dan eene sterke stad en de geschillen zijn als de grendel van een paleis" verstaan en even onvoldaan blijven, wanneer de Leidsche vertaling daarvoor geeft: „Een verongelijkte broeder is erger dan eene sterke veste en twisten zijn als de grendel van een burg." Raadpleegt men de oude vertalingen, dan vindt men dat alle zonder uitzondering in plaats van het *ἀπ. λεγ.* נפשע gelezen hebben נושע en vertalen: „Een broeder door een broeder geholpen is als eene sterke stad" en het is duidelijk dat die lezing de juiste is, dus אח נושע באח כקרית עז. Minder stemmen zij overeen ten aanzien van het tweede lid, doch behalve de Vulg. heeft geene het woord ומדונים gelezen. In de noten bij Kittel's uitgave vindt men opgegeven dat G. daarvoor ומרומים gelezen heeft, maar dat is onjuist. Vooreerst omdat *καὶ ὑψηλή* hoogstens = ורמה zoude zijn, maar ten tweede, omdat G. hier zooals dikwijls twee synoniemen *ὀχυρὰ καὶ ὑψηλή* voor het enkele עז geeft en het aan ומדונים beantwoordende woord *ἰσχύει δέ* is. S. las ומנעליה en T. naar het schijnt ונעול. Het laatste geeft een goeden zin, wanneer men zich herinnert dat Hoogl. 4, 12 van de bruid gezegd wordt dat zij een גן נעול is, maar het is niet gemakkelijk te verklaren hoe uit dit woord de Masorethische lezing ontstaan kon. Ik gis dat ומדונים eene variant van ארמון is en de juiste lezing verdrongen heeft.

19, 2. In plaats van גם leze men חש en schrappe נפש. Vert.: „Wie zich haast zonder verstand doet niet goed en wie zich spoedt met de voeten doet verkeerd."

Vs. 7. Het derde lid van dit vers is in werkelijkheid het tweede lid van een nieuw vers, waarvan de eerste helft in de Grieksche vertaling bewaard gebleven is. De tekst is bij Kittel's uitgave in de noot vermeld, maar zoo onbeduidend

van inhoud, dat men daarnaar niet den bedorven tekst van het tweede lid kan herstellen. Zooveel schijnt duidelijk dat het laatste woord חמה òf volgens G. יְמַלֵּט òf volgens de Arameesche vertalingen יֵאָמֵן zal moeten zijn. Maar מרדף is ook bezwaarlijk juist en wellicht uit מֵפֵר of מְחָרֵף bedorven, hoewel in het laatste geval באמרים verwacht wordt.

Vs. 12. Lees hier en 20, 2 כנהם כפיר.

Vs. 13. Het tweede lid van dit vers herinnert aan 27, 15 en behoort waarschijnlijk niet hier, maar evenmin het merkwaardige halfvers, dat G. in de plaats daarvan heeft, nl. לא טהור נדר מאתנן זונה (vg. Deut. 23, 19). Veeleer behoort bij 13*a* een halfvers in den zin van 10, 1 of 17, 21. In het eerste lid heeft men, voorzoover ik weet, geen aanstoot genomen aan het woord הות, maar desniettemin leeren de oude vertalingen dat het onjuist is. G. en S. vertalen schande = בשת, maar de ware hiervan niet veel verschillende lezing is בֹּסֶר, die ons door den Targum bewaard is. (Zóó waarschijnlijk ook G. 10, 26, in plaats van het synonieme חמץ). Vg. het door Jeremia 31, 29 en Ezechiël 18, 2 bestreden gezegde: De vaderen hebben wrange druiven gegeten enz. Naar aanleiding van deze verbetering doe ik opmerken, dat op dezelfde wijze Jer. 2, 21 לבסר te lezen is in plaats van het zinlooze לי סורי. Vert.: „en ik heb u geplant als *sorēk* (edele wijnstok), geheel getrouw zaad, maar ach, hoe zijt gij tot een *boser* geworden, een vreemde wijnstok." Uit deze plaats blijkt dat *boser* niet een onrijpe druif aanduidt, maar een soort van wilde wijnstok, die zure oneetbare vruchten draagt.

Vs. 18 en 19. Deze veelbesproken verzen zijn ook door Torczyner, die daarin iets geheel anders wil lezen dan er staat, nog niet juist verklaard. In plaats van המיתו, dat stellig onjuist is, gelijk door de afwijkende vertaling van G. (ὕβρις) en S. (smaad) bewezen wordt, leze men חֵמוֹת (22, 24), zoodat de vertaling van 18*b* wordt: „maar wind uzelven niet op tot woede (drift)". Dat dit de ware lezing is, blijkt uit het volgende vers, zooals wij zien zullen, zoodra de bedorven tekst

in orde gebracht is. Hier heeft G. de ware lezing in 19*a* κακόφρων ἀνὴρ πολλὰ ζημιωθήσεται = איש חמות גרל ענש (G. heeft niet gelijk S. en T. גבר in plaats van גרל gelezen, want ἀνήρ beantwoordt aan נשא. Men merke op dat de uitdrukking נשא ענש ongewoon is!). De partikel כי, waarmede 19*b* aanvangt, moet vóór 19*a* staan. Derhalve 19*a*: „Want de driftkop zal zwaar gestraft worden". Blijft nog te verklaren 19*b* zonder כי, dat wij reeds besproken hebben. Ook hier heeft G. de ware lezing ἐὰν δὲ λοιμεύηται καὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ προσθήσει, behalve dat in den Hebr. tekst τὴν ψυχήν αὐτοῦ niet uitgedrukt en vermoedelijk ontstaan is uit de foutieve lezing נפש in plaats van ענש (vg. T. en S.!), dat in den Hebr. tekst tot עוד geworden is. Wij lezen dus 19*b* ואם יליץ יוסיף ענש „en zoo hij overmoedig is zal hij zijne straf nog vermeerderen." [1]) Ik merk hierbij op dat het werkwoord ליץ, dat wij gewoonlijk met spotten vertalen, den zin heeft van om God noch zijn gebod geven.

Vs. 22. De verbetering aan תאות in תבואת is zeker noodig, maar niet minder die van איש in *b* in עשיר volgens G. en S.

Vs. 23. Hier geeft de tweede vershelft moeilijkheid, want er staat letterlijk: en de verzadigde zal overnachten, niet zal hij bezocht worden met kwaad. Het is duidelijk dat die verzadigde hier geheel te onpas komt en dat het niet aangaat het woord adverbiaal op te vatten in den zin van hij zal verzadigd overnachten, omdat niemand weet wie die hij is, tenzij men zich veroorlooft יראת in *a* in ירא te veranderen, waarvoor geen grond is. Men leze dus volgens G. ἄφοβος, πλανώμενος ופֹשֵׁעַ. Voor de volgende woorden geeft noch G, noch eene der andere oude vertalingen eene bruikbare variant, zoodat wij op eene conjectuur zijn aangewezen. Het eenvoudigst zoude zijn יلין en בל te schrappen, maar dit zoude willekeurig zijn. Bedenkt men echter dat na ילין de praep ב

---

1) De herhaling van ענש in *a* en *b* is leelijk en dus wellicht de lezing van den Hebr. tekst (עוד) te behouden.

verwacht wordt en die ב inderdaad in בל voorkomt, dan wordt het waarschijnlijk dat בל יפקד bedorven is uit במפקד, zoodat de vertaling luidt: „maar de goddelooze zal overnachten in een slechte monsterplaats", of eenigszins vrijer, zal zwaar gestraft worden.

Vs. 26. L. met G. (vg. S.) וּמַדִּיחַ in plaats van יבריח.

Vs 27. De Statenvertaling heeft hier op handige wijze de ondenkbare raad om niet naar tucht te luisteren weggedoezeld door de vertaling: „Laat af mijn zoon hoorende de tucht, af te dwalen van de redenen der wetenschap", maar het is natuurlijk niet geoorloofd een Inf. met ל de eene maal door een Part. en de tweede maal door een Inf. te vertalen. Verbeter dus volgens G. בן חדל en in *b* יִשְׁגֶּה (G. heeft trouwens in de 2de helft anders gelezen, bijv. יהגה אמרות רעות, op zich zelf ook eene goede lezing).

Vs. 28. Lees met G. דין in plaats van און, maar יבלע is volkomen goed, beteekent echter niet inslokken of inzwelgen, maar te niet doen. Zoo bijv. Jes. 19, 3, Ps. 55, 10, waar men het gewoonlijk vertaalt met verwarren, alsof het een ander verb. בלע ware, verwant, zooals Barth meende, met בלל. Hierin dwaalde de geleerde Semitist; er is maar één verb. בלע en de plaatsen in het O. T. door hem aangehaald laten zich volkomen goed verklaren, wanneer men aan het bekende בלע denkt, welks meest voor de hand liggende beteekenis verslinden, maar verder ook vernietigen is in al de variatiën, die dit laatste begrip toelaat.

20, 2. Omtrent dit vers maakten wij reeds eene kleine opmerking bij 19, 12, dat althans wat de eerste helft betreft eene variant is van dit vers. In de tweede helft is מתעברו volgens G. (*παροξύνων*) in מעוררו te verbeteren, want het tekstwoord kan niet, zooals in de noten bij Kittels uitgave met een vraagteeken opgemerkt wordt de beteekenis hebben van *is qui eum lacessit*, allerminst wanneer het, zooals hier, met den Acc. geconstrueerd wordt.

Vs. 3. Over יתגלע is reeds gesproken bij 17, 14. De Griek-

sche vertaling heeft hier *συμπλέκεται*, dat vermoedelijk op eene afleiding van גלל teruggaat.

Vs. 4. Lees: עצל בחרף לא יחרש.

Vs. 6. Statenvertaling: „Elk een van de menigte der menschen roept zijne weldadigheid uit, maar wie zal een recht trouwen man vinden?” Leidsche vertaling: „De meeste menschen ontmoeten iemand die liefderijk gezind is, maar een betrouwbaar man, wie vindt dien?” Zooals men ziet hebben deze vertalingen het werkwoord קרא geheel verschillend weergegeven, de eene door *ontmoeten*, de andere door *uitroepen*; bovendien heeft de Leidsche vertaler het suffix van חסדו geschrapt, waarmede ik instem. Maar ieder zal toegeven dat beide vertalingen een zonderlingen indruk maken: de Statenvertaling is meer dan vrij en de Leidsche behelst in het eerste gedeelte eene gedachte, die niet dadelijk instemming zal vinden. De zaak is dat de lezing יקרא niet deugt en met de Grieksche vertaling (*τίμιον*) in יָקָר te verbeteren is, hoewel de vertaler overigens den zin van het vers niet begrepen heeft. Men vertale: „Velen zijn de menschen, zeldzaam de barmhartige, en den trouwen wie vindt hem?”

Vs. 8*a* heeft eene bedorven variant in vs 26*b* (ופן = דין, על יהמא = על כסא, וישב = יושב). Is dus hier de tekst van vs. 8 niet door vs. 26 te verbeteren, hetzelfde kan niet gezegd worden van de tweede helft, beantwoordende aan de eerste helft van 26, want dáár is de tekst van 26 te verkiezen. Reeds de plaats van בעיניו in den zin wekt verdenking, want zij maakt het noodig te vertalen dat de koning met zijn oogen alle kwaad verstrooit, terwijl toch te schrijven geweest ware: כל רע בעיניו = al wat kwaad is in zijne oogen verstrooit hij.

Vs. 11 גם te schrappen.

Vs. 14 en vvg. Van deze verzen ontbreekt ons de hulp der Grieksche vertaling, die hier niet overbodig ware. Blijkbaar toch wordt in vs. 16, dat in 27, 13 wederkeert, iemand sprekende ingevoerd, maar wie is die iemand? In 27, 13 staat het vers geheel op zichzelf, maar hier zijn eenige aan-

wijzingen (want in vs. 14 komt een יאמר voor) dat er verband tusschen deze verzen bestaat. Die indruk wordt nog versterkt door de Arameesche vertalingen, die vs. 14 zóó vertalen: „De vriend zegt tot zijnen naaste ik heb gekocht, dan beroemt hij zich en zegt'', zoodat dan vs. 15 volgt wat hij zegt. Dat laat zich wel hooren wat 15*a* betreft, maar 15*b* geeft in dit geval bezwaar. Men is dus geneigd te vragen, of 15*b* wel bij 15*a* behoort en niet veeleer eene variant is van de reeds door ons besproken plaats 14, 7*b*. Immers ook volgens de gewone opvatting klinkt vs. 15 eenigszins zonderling. Nemen wij aan dat vs. 15*b* hier ten onrechte is ingevoegd, dan laat zich wel iets voor de Arameesche vertaling zeggen. Vooreerst schijnt in vs. 14 ואזל, dat zij niet uitdrukken, inderdaad verschrijving te zijn van לו אז; ten tweede verwacht men na יתהלל te hooren, waarop dan geroemd wordt en aan die verwachting zoude voldaan worden, indien 15*a* alleen volgt zonder 15*b*. Zelfs passen de eerste woorden van 15*b* nog volkomen goed in dergelijk verband en zijn het alleen de twee laatste, die onjuist schijnen. Kortom de tekst dezer verzen lijkt geschonden en onvolledig; hij behoort wel tot een langer stuk in den trant van 6, 1—3, maar is niet meer geheel in orde te brengen.

Vs. 18. In plaats van de voorgestelde conjectuur הכן schijnt תִּקֵּן te verkiezen.

Vs. 19. Het wil mij voorkomen dat het geheele eerste lid afhangt van לא תתערב, maar daar dit werkwoord niet met ל, maar met ב of עם geconstrueerd wordt zal men dan vóór גולה een ב moeten schrijven en deze in plaats van ל vóór פתה in *b* moeten herhalen. Overigens schijnt ook de uitdrukking פתה שפתיו (met direkten Acc.) naar 24, 28 in פתה בשפתיו te moeten worden veranderd.

Vs. 25. De Statenvertaling heeft: Het is een strik des menschen dat hij het heilige verslindt en na (gedane) geloften onderzoek te doen. De Leidsche vertaling heeft de zonderlinge uitdrukking het heilige verslinden vervangen door

„ijlings heilig te roepen", maar de noot heldert niet op hoe deze vertaling te rechtvaardigen is, hoewel men kan gissen dat de Grieksche vertaling *ταχύ τι τῶν ἰδίων ἁγιάσαι* den vertaler voor den geest gezweefd heeft. Inderdaad heeft G. blijkbaar den zin der spreuk juist gevat, maar de uitlegger is gehouden te verklaren, hoe zijn tekst dan wel geluid heeft, want onze Hebreeuwsche tekst laat die vertaling niet toe Niet alleen het woord ילע is eene schrijffout, maar ook לְבַקֵּר aan het slot, waarvoor G. en S. het begrip berouw hebben uitdrukken. Om den tekst in orde te brengen onderstellen wij allereerst, na vóór אדם een ל ingevoegd te hebben, dat ילע aan het slot van 25*b* moet staan en omgekeerd לבקר in *a* behoort. Dat לבקר is evenwel door G. למהר en door S. en T. לְנַדֹּר gelezen en de laatste lezing schijnt de ware. Wat ילע betreft, het gaat natuurlijk niet aan dit eenvoudig in להנחם naar G. en S. te veranderen, maar wanneer wij onderstellen dat de ל van dit woord de ל vóór den Inf. is en dat de ם van נדרים bij het werkwoord behoort, dan schijnt de gissing, dat er oorspronkelijk stond לְמַנֵּעַ zeer aannemelijk. De vertaling is dan: „Het is een strik voor den mensch iets als heilig te beloven en na beloofd te hebben het terug te houden".

Vs. 27. De verbetering נצר voor נר is zeer goed, maar יֹצֵר wellicht nog beter. Evenzoo verdient in vs. 28 de verbetering בצדק of misschien צדק zonder ב aanbeveling.

Vs. 30. De Statenvertaling „Gezwellen der wonde zijn in den booze eene zuivering, mitsgaders de slagen van het binnenste des ingewands" en de Leidsche „Striemen van wonden polijsten het binnenste, slagen de schuilhoeken des harten". zijn beide even onbegrijpelijk, nog daargelaten dat zij, inzonderheid de laatste, geheel willekeurig zijn. Inderdaad zijn de woorden zooals zij in den Hebr. tekst staan onvertaalbaar, maar men had dan toch in plaats van zeer onzekere tekstverbeteringen (noot bij de Leidsche vertaling) aan te brengen voor het eerste lid de lezing van G. kunnen volgen *ὑπώπια*

καὶ συντρίμματα συναντᾷ κακοῖς d. i. חברות ופצע תקרינה ברע, hetgeen volkomen goed is. Evenwel voor het tweede lid laten ons de oude vertalingen in den steek, omdat zij denzelfden tekst onderstellen als de Hebr. Toch kan die tekst niet goed zijn, omdat in dat geval 30*a* en *b* niet aan elkaar beantwoorden en buitendien slagen in het binnenste ingewand onzin is. Op den rechten weg tot opsporing van de oorspronkelijke lezing was Torczyner, toen hij opmerkte dat חדרי בטן uit vs. 27 hier ten onrechte is ingevoegd en dat omgekeerd de woorden פלגי מים in cap. 21, 1 te veel zijn en vermoedelijk na מכות behoorden te staan, maar hij heeft niet ingezien dat de woorden van 21, 1 verkeerd gelezen zijn en draagt daardoor eene lezing en vertaling voor, die even onbevredigend zijn als die zijner voorgangers. De zaak is dat in פלגי het woord לַגֵו schuilt en in מים (met toevoeging van de פ van כפלגי) het woord חנפים, zoodat de vertaling van het geheele vers (vg. 19, 29) heeft te luiden: „Striemen en wonden treffen den booze en slagen den rug der goddeloozen."

21, 1 is dus te vertalen: „Het hart des konings is in de hand van Jahwe; hij neigt het tot al wat hij wil."

Vs. 5. In plaats van אץ leze men met Vulg. עצל luiaard. Twijfelachtig is of וכל vóór dit woord juist is en niet een ander woord parallel met מחשבות in *a* verdrongen heeft. De Targum schijnt רגל gelezen te hebben.

Vs. 6. Met de voorgestelde verbeteringen volgens G. kan men medegaan, maar מבקשי mits gelezen ומבקש laat zich verdedigen.

Vs. 8. Voor וזר is wellicht ודון te lezen. Vg. Sir. 15, 7.

Vs. 12. Dat dit vers niet in orde is blijkt aanstonds hieruit dat zoowel onze Statenvertaling als de Leidsche vertaling, hoewel op verschillende wijze Jahwe of God er bij halen om een zin in de woorden te brengen. Ongelukkig geven de oude vertalingen geen bruikbare varianten en het is daarom niet wel mogelijk den oorspronkelijken vorm van het vers te herstellen. Zooveel is aanstonds duidelijk dat het eerste lid te

lang is en dat het laatste woord רשׁע in *b* behoort en dáár רשעים moet vervangen. Dan moeten לבית in *a* en לרע in *b* aan elkaar beantwoorden, waarvoor de vóór beide woorden geplaatste ל pleit, maar juist deze ל geeft moeilijkheid, omdat noch השכיל noch סלף met eene ל geconstrueerd worden. Men is dus wel genoodzaakt aan te nemen dat beide woorden corrupt zijn, maar zonder willekeurige veranderingen is geene verbetering te brengen. Vg. 13, 6.

Vs. 20. Terecht hebben Bickell en anderen voorgesteld het woord ושׁמן in *a* te schrappen, maar daarmede is het vers nog niet in orde, want ook בנוי is twijfelachtig en בפי, zooals G. las, is niet veel beter en de verandering in בנה, zooals Torczyner wil, is stellig slechter, want אוצר beteekent niet „Vorratshaus", maar eenvoudig voorraad, al kan het soms, waar het verband van den zin dit duidelijk uitwijst eerstgenoemden zin hebben. Wellicht is בעיני te lezen en te vertalen: Voorraad is begeerlijk in de oogen van den wijze, maar de dwaas maakt die op.

Vs. 26 De lezing עָוֶל in plaats van תאוה verdient aanbeveling, maar ook het voorafgaande התאוה schijnt onjuist voor התאנה = בקשׁ תאנה uitvluchten zoeken.

Vs. 28. Lees נֹכַח in plaats van לנצח en vat שׁמע op in den zin van שׁמע מצוה (ὑπήκοος), dan bevreemdt alleen יאבד in *a*, dat wellicht eene andere lezing, bijv. als in 14, 5 verdrongen heeft.

Vs. 29. De tweede helft van dit vers schijnt mij toe niet te beteekenen wat de uitleggers daarin vinden, maar naar 18, 17*b* verklaard te moeten worden, zoodat het suff. van דרכיו op רשׁע in *a* terugslaat, natuurlijk met de lezing יבין volgens Qerè en G. De goddelooze is wel brutaal, maar de oprechte doorziet zijn weg.

22, 11. Dat het eerste gedeelte van dit vers zijne juiste aanvulling heeft in de Grieksche vertaling is reeds lang opgemerkt. Wat in den Hebr. tekst staat en ook reeds in G. ingedrongen is (met uitzondering van חן dat niet is weergegeven) behoort hier niet, maar wellicht bij vs. 29, zie aldaar.

Vs. 17—21. Of deze verzen inderdaad, gelijk men meent, als inleiding tot eene kleine verzameling Spreuken (22, 22 tot 24, 22) bedoeld zijn, laat ik liefst onbeslist. Zij maken op mij veeleer den indruk aan den rand van het oorspronkelijk handschrift geschreven geweest te zijn en hier te zijn ingevoegd. De slordige redactie van den tekst wijst er m. i. nog op, dat zooals het met dergelijke kantteekeningen gaat, het een en ander moeilijk leesbaar en zonder zorg geschreven was. Met behulp van de Grieksche vertaling laten zich verscheidene oneffenheden in den Hebr. tekst herstellen. Ten aanzien van vs. 17 is dit in de noten bij Kittel's uitgave gedaan. In vs. 18 zal het leelijke כבטנך wel met G. לבר moeten zijn, maar יכנו kan men behouden (G. יָרֹנּו). In vers 19*b* met G. te lezen: ויודיעך דרכך en vs. 20 אף אתה כתב לך שלשם למעצות ודעת. Het vers schijnt echter ten onrechte tusschen 20 en 21 ingevoegd. Voor dit laatste vers zie wederom noten Kittel.

Vs. 29. חוית is wel door eenig toeval in den tekst gedrongen en te schrappen. Het derde lid kan, zooals reeds bij vs. 11 opgemerkt is, met 11*b* tot een volledig vers gemaakt worden, maar men zal dan בְּחֵן moeten lezen.

NASCHRIFT.

Bladz. 21, r. 19: l. vs. 9.

Bladz. 31, r. 17: voeg in: achter מרברים na plaatsen.

KELTISCHE INVLOEDEN OP HET NIEUWE TESTAMENT.

Door F. C. M. Boenders, (Haarlem).

Een wonderlijke titel, die toch den Nieuw-Testamenticus niet al te wonderlijk in de ooren zal klinken. Immers er bestaat in ons N. T. een brief aan de Galaten. Vele onderzoekers: o. a. Bousset en Oort, nemen aan dat met die Galaten bedoeld zijn de bewoners van het eigenlijke Galatië en niet de bewoners van de Romeinsche provincie van dien naam, in het bijzonder van het Zuidelijk deel daarvan; al wordt erkend dat het moeilijk is tusschen deze beide hypothesen een keuze te doen.

Als wij echter aannemen dat werkelijk de eigenlijke Galatiërs bedoeld zijn, dan wordt het des te wonderlijker dat we in onzen brief geen enkele toespeling vinden op Galatische d. i. Keltische zeden en gebruiken. En nog wonderlijker wordt dit, omdat in geen enkelen brief van Paulus zoo veel verwijzingen gevonden worden naar de dagelijksche levensomstandigheden als juist in onzen brief.

Geen wonder dat W. M. Ramsay in zijn bekend werk: „A Historical Commentary on St. Pauls epistle to the Galatians" uit het veronderstelde gemis van toespelingen op echt Galatische toestanden, eenvoudig concludeert dat de geadresseerden Zuid-Galatiërs moeten zijn. In ieder geval is dit een zijner hoofdargumenten. Als nu kon worden aangetoond dat wel degelijk toespelingen op Keltische zeden en gebruiken in onzen brief voorkomen, dan was dit een groote steun voor de Noord-Galatische hypothese en was daarmee een der hoeksteenen weggenomen, waarop Ramsay's theoretisch gebouw rust.

De Galaten dan waren Kelten, in ieder geval bestond de

aristocratische kaste uit hen [1]). De Keltische veroveraars hadden wel den godsdienst van de veroverden overgenomen — gelijk de heidensche Samaritanen deden ten opzichte van Israel en de Franken later ten opzichte van de Gallo-Romeinen; maar èn in taal èn in zeden behielden de overwinnaars hun eigen karakter; en het is zeer waarschijnlijk dat de overwonnenen veel van hun rechtsinstellingen vrijwillig of gedwongen hebben aanvaard.

Nu zijn er twee pericopen, die hier in aanmerking zouden kunnen komen: Galaten 3 : 15—29 en Gal. 4 : 1—7 en 21—3 .

De eerste pericoop handelt over erfrecht, de tweede en de derde over personenrecht.

Professor Otto Eger [2]) heeft m. i. overtuigend aangetoond dat het testamentsrecht van Galaten 3 hetzelfde is als het meer algemeen geldende Hellenistische recht, zooals wij het vinden in de Egyptische papyri. Het eenige hoofdstuk dat dus nog in aanmerking komt is Galaten 4.

Als ergens Keltische invloeden gevonden moeten worden dan zeker hier. Immers dit geheele hoofdstuk bijna is gewijd aan de rechtsverhouding tusschen vaders en kinderen en tusschen de kinderen onderling.

En wij weten uit Gaius, den Romeinschen jurist die omstreeks 160 na Chr. leefde, dat daarin juist de Galaten zich onderscheidden. Galaten en Romeinen hadden, in onderscheid met bijna alle andere volken, de rechtsinstelling der patria potestas gemeen [3]).

De Galaten kenden dus een ouderlijke macht over de kinderen, die gedurende het heele leven des vaders kon duren.

Zien wij nu wat Paulus hieromtrent zegt. Ik citeer de

---

[1]) Zie b.v. H. van Gelder, *Galatarum res in Graecia et Asia gestae usque ad medium II saeculum ante Chr.* Amsterdam, 1888.

[2]) O. Eger, *Rechtswörter und Rechtsbilder in den paulinischen Briefen* in Zeitschrift für N.-T. Wissenschaft 1917. S. 84—108.

[3]) Gaius, *Institutiones* I: 55: „nec me praeterit Galatarum gentem credere in potestati parentum liberos esse.”

vertaling van prof. Oort, laat echter enkele Grieksche woorden onvertaald:

„Ik houd dit staande, zoolang de *κληρονομος* onmondig is verschilt hij in niets van een slaaf; al is hij heer van alles, staat hij toch onder *επιτρόποι* en *οικονόμοι* tot het tijdstip dat zijn vader vooraf heeft bepaald. Zoo werden ook wij, toen wij onmondig waren, als slaven behandeld onder de Natuurmachten, maar toen de bepaalde tijd verstreken was, heeft God zijn Zoon gezonden *γενόμενον εκ γυναικὸς, γενόμενον ὑπὸ νόμον*, opdat hij hen, die in de macht der wet waren, zou loskoopen.

Hier zijn verschillende moeilijkheden. In de eerste plaats, wie zijn de *επιτροποι* en *οἰκονομοι*? Niet de Romeinsch-rechtelijke tutores en curatores. Immers de cura minoris sluit zich aan bij de tutela impuberis en valt niet gelijktijdig. Wel zijn in later tijd ook curatores impuberis, die onder den tutor hun functie uitoefenen, maar het is onwaarschijnlijk dat deze curatores in de eerste eeuw reeds werden gevonden. Het Romeinsche recht kan ons hier dus niet helpen [1]).

Otto Eger wil hier weer invloed van Hellenistisch recht zien en put zijn argumenten uit de *διαθηκαι* de testamenten, die we ook Gal. 3 vinden.

Werkelijk vinden we in Hellenistische *διαθηκαι* bepalingen over voogdij en zelfs bepalingen omtrent den vastgestelden tijd [2]) der voogdij.

Maar hiertegen is vooreerst op te merken dat de *οικονομοι* in de Hellenistische *διαθηκαι* niet worden genoemd in den zin van beheerders van goederen van onmondige kinderen.

Ook Ramsay beroept zich ter verklaring van onzen tekst op Seleucidisch-Hellenistisch recht. Hij vertaalt de Grieksche woorden als tutores en curatores, maar dan niet in Romeinsch-rechtelijken, wel echter in Seleucidisch-rechtelijken zin [3]).

---

1) Zie ook Eger, *Rechtswörter und Rechtsbilder in den paulinischen Briefen.* Z. f. N. T. W. 1917, S. 106 en 107.

2) Zie Eger, *a. a.* S. 107 en 108.

3) Ramsay, *a. w.* p. 391—393.

Het voornaamste bezwaar acht ik echter dit, dat we hier het Hellenistisch erfrecht ter verklaring moeten inroepen en dus moeten veronderstellen dat de vader, de erflater, overleden is.

Dit neemt Eger dan ook aan en hij beroept zich behalve op het feit, dat Galaten 3 erfrecht bevat en dat de *διαθηκαι* bepalingen over voogdij bevatten, op deze overweging dat de zoon *κληρονομος* genoemd wordt en tevens *κυριος παντων*: heer over alles.

Maar deze argumenten zijn niet overtuigend. Immers de zoon kan potentieel zoo genoemd worden al is hij nog niet erfgenaam en eigenaar, realiter genomen. Ook in Mattheus 21 : 38 wordt de zoon van den levenden vader erfgenaam genoemd.

Dat in Galaten 4 de vader dood zou zijn, is echter wel wat al te wonderlijk. Immers de vader is een beeld van God. De overleden vader zou Paulus vergelijking niet alleen doen hinken, maar verlammen.

Nu zouden we desnoods echter dit moeten aannemen, als geen andere verklaring mogelijk was. Maar die is juist wel mogelijk, als wij n.l. maar niet het Galatische-Keltische recht geheel buiten beschouwing laten.

Uit Gaius weten wij dat de Galaten bekend waren om hun eigenaardig familierecht. Ook Caesar [1]) deelt mee dat de Galliers in Frankrijk eigenaardige familiezeden hebben. Hij verhaalt dat de Galliers hun zonen niet bij zich laten komen, voordat zij sterk genoeg zijn om krijgsdienst te verrichten. Zij achten het een schande, als een zoon die nog op kinderlijken leeftijd is (wij worden hier even herinnerd aan het *νηπιος* van Paulus) publiekelijk verscheen tegelijk met zijn vader.

d'Arbois de Jubainville teekent bij dezen tekst van Caesar aan [2]): On a conclu de ce texte que chez les Gaulois les fils restaient entre les mains des femmes jusqu' à leur majorité.

---

[1]) Caesar, *De bello Gallico*, VI : 18 : 3. In reliquis vitae institutis hoc fere ab reliquis differunt quod suos liberos nisi cum adoleverunt, ut munus militiae sustinere possint, palam ad se adire non patiuntur, filiumque puerili aetate in publico in conspectu patris assistere turpe ducunt.

[2]) H. d'Arbois de Jubainville, *Etudes sur le Droit Celtique* I. p. 113.

C'est une erreur contre laquelle proteste la coutume irlandaise."

In Ierland gold de gewoonte dat de vader zijn kinderen toevertrouwde aan anderen. Meestal waren deze opvoeders Druiden. De opgevoede kreeg dan den titel mac foesma = zoon der bescherming[1]). Zoo werden ook genoemd slaven, lijfeigenen, de zoon, de vrouw en de geadopteerde[2]); al die personen die de Romeinen zouden noemen zijnde in aliena potestate.

Inderdaad, de jongeling in het huis van zulk een opvoeder verschilt in niets van den slaaf.

Als wij dus veronderstellen dat de Galaten dit familierecht gemeen hadden met hun Fransche en Iersche stamverwanten dan wordt ons veel in den Galatenbrief duidelijk. Paulus gaat uit van de keltische gewoonte waarbij de vader zijn zoons buiten zijn huis laat opvoeden, zoolang zij nog kinderen zijn en wel tot een datum, door hem vastgesteld. Als die datum gepasseerd is, komen zij in het ouderhuis terug en bezitten de rechten van de kinderen des huizes.

Zoo heeft God nu ook met zijn menschenkinderen gedaan. Hij heeft ze een tijdlang toevertrouwd aan de *στοιχεῖα του κοσμου* in dit geval: de heidensche goden maar ook de Joodsche Wet[3]). De geestelijk onmondigen werden aan deze *επιτροποι* en *οἰκονομοι* toevertrouwd tot den vooraf bepaalden tijd waarop door den vader diens zoon gezonden wordt die zijn tot nu toe buiten het vaderhuis vertoevende broeders zal bevrijden uit de macht der opvoeders.

ἐπιτροποι en *οἰκονομοι* hebben dus niets te maken met tutores en curatores, die optreden na den dood van den pater familias, maar met personen die opvoeden tijdens het leven van den vader. Ik geloof dat alleen het Keltische recht en de Keltische zeden hier een ongedwongen verklaring geven van Paulus' vergelijking.

---

1) Fils de protection. Zie d'Arbois de Jubainville *a. w.* p. 115—116.

2) Zie d'Arbois de Jubainville *a. w.* p. 29.

3) Ook de wet staat met de engelen in verband Gal. 3 : 19. Er is verband tusschen *στοιχεῖα*-leer en angelologie

Zoowel het Romeinsche als het Hellenistische recht zijn onmachtig om ons te helpen, daar dan de vader beslist overleden moet worden gedacht.

Hiermee is m. i. met een groote mate van waarschijnlijkheid aangetoond dat het Keltische recht op Paulus' beeldspraak van invloed is geweest.

Niet echter is hiermee vastgesteld hoever die invloed zich heeft uitgestrekt. Is ook het komen van den zoon iets wat zijn parallel vindt in Galatisch recht?

Bij gebreke van meerdere gegevens zal het moeilijk zijn hier een beslist antwoord te geven.

Het is natuurlijk heel goed mogelijk dat Paulus hier alle beeldspraak loslaat en alleen maar getuigt van wat zijn Christelijk geloof hem zegt.

Bij de Circassiërs vinden we echter een plechtigheid van het weer opnemen in het vaderhuis[1]). De opvoeder brengt den pupil weer terug naar het vaderhuis. Voor de pupil het huis binnentreedt, wordt er een schijngevecht geleverd tusschen den opvoeder en pupil eenerzijds en de kinderen die reeds in het ouderlijk huis vertoeven andererzijds. De opvoeder en de adspirant-zoon winnen in dien strijd en hiermee is de pupil zoon geworden, Ramsay[2]) zegt dat deze Circassiërs in vele opzichten aan de Galliërs herinneren.

Is het nederlaag lijden in het schijngevecht van de kinderen des huizes een vorm van bevrijding? Het zou niet onmogelijk zijn. Ook in het Romeinsche Recht heeft iets dergelijks plaats. De emancipatio is niet veel anders dan een driewerf herhaalde mancipatio. Ook bij de manumissio vindicta heeft een schijnproces plaats, een meer verzachte vorm van een schijngevecht.

De mogelijkheid is dus niet uitgesloten dat ook het loskoopen van den Zoon Christus een parallel is van een Galatische zede. Zooals Christus ons vrijgemaakt heeft van de

---

[1]) Zie d'Arbois de Jubainville *a. w.* p. 113—115.
[2]) Ramsay *a. w.* p. 161.

wet, (*παιδαγωγος*) door de nederlaag te lijden tegenover deze wet, zoo bevrijdt de zoon in het Galatische recht zijn broeders doordat hij schijnbaar de nederlaag lijdt.

„Christus heeft ons losgekocht van den vloek der wet door voor ons een vervloekte te worden (Gal. 3 : 13). Prof. Oort teekent hierbij aan: „Volgens welken regel dit gebeurd is, verklaart Paulus niet". Zeer juist. Maar waarschijnlijk is dit een toepassing van een ‚Paulus' lezers niet onbekenden rechtsregel.

De Zoon-Bevrijder wordt door Paulus genoemd *γενομενον εκ γυναικος, γενομενον ὑπο νομον.*

Men beschouwt dit meestal als een aanduiding, hoe zwak-menschelijk Paulus den verlosser acht, geboren uit een zwakke vrouw en slachtoffer der wet geworden.

Maar dit gaat toch heel slecht. Die befreiende Tat des Gottessohnes [hat] mit der Schwachheit menschlicher Natur nichts zu schaffen [1]).

Merkwaardig is ook het dubbele *γενομενον*, dat een ongeveer gelijke beteekenis in beide gevallen moet hebben al is het waarschijnlijk dat met opzet een zeer vage uitdrukking gekozen is, die voor meer dan één uitlegging vatbaar was [2]).

M. i. is het waarschijnlijk dat *γενομενον ὑπο νομον* een toelichtende appositie is bij *γενομενον εκ γυναικος*, dus dit: geboren uit een vrouw, geboren n.l. op wettige wijze. Wij denken aan de legitime conceptie, geboren in een iustum matrimonium [3]).

Tegelijk echter is *γενομενον ὑπο νομον* meer dan een appositie. Het duidt reeds aan de wijze waarop de bevrijding plaats heeft.

---

[1]) Zahn. *Der Brief des P. an die Galater ausgelegt* S. 200.

[2]) Zoo gebruikte men een halve eeuw terug in het Nederlandsch het zeer vage „daarstellen" dat alles onder één hoedje moest vangen.

[3]) Ulpianus *Regulae* V : 10 omschrijft de legitime conceptie aldus: [Hi] qui iure contracto matrimonio nascuntur.

Daarom regeert ὑπο den accusativus, die anders zou mogen ontbreken, al is het niet noodzakelijk.

Degenen die vrij van de wet leven noemt Paulus in Gal. 4 : 31 : τεκνα τῆς ἐλευθερας kinderen der vrije. Degenen die aan de wet gebonden zich achten zijn τεκνα παιδισκης kinderen der onvrije.

Met een woordspeling kan men het huwelijk met de onvrije een vrij huwelijk en het huwelijk met de vrije een wettig onvrij huwelijk noemen.

Wellicht heeft Paulus deze woordspeling gemaakt. De kinderen vóór de υἱοθεσια zijn onvrij, als slaven. Daarna zijn zij eerst waarachtig zonen, zonen der vrije. Welke „zoon" zal terugverlangen naar den toestand toen hij onvrij was.

Het is dus mogelijk dat het juridisch middelaarschap van Christus zijn parallel vindt in het juridisch middelaarschap van den Galatischen zoon, die zijn broeders bij de υἱοθεσια, de adoptie helpen moet.

Het is natuurlijk niet de bedoeling van schrijver dezes om te beweren dat Paulus werkelijk de leer van het middelaarschap klakkeloos heeft overgenomen van de Galaten. Wel is het mijns inziens niet onwaarschijnlijk dat zijn kennismaking met de Galatische zeden, waarbij kinderen uit het ouderhuis tijdelijk verbannen werden en waarbij aan den reeds geadopteerden zoon een belangrijke plaats werd toegekend ten opzichte van de aspirant-zonen; — het is niet onwaarschijnlijk dat Paulus kennismaking met Galatische zeden een grooten invloed heeft gehad op de formuleering van zijn geloof. Niet onmogelijk hebben dus de Galaten een grooten invloed gehad op het leerstuk van verzoening en verlossing en hebben zij gemaakt dat dit leerstuk zulk een juridisch karakter kreeg. De juridische geest van Paulus vond in hun rechtsbewustzijn een goed aanknoopingspunt voor zijn zielservaring.

NOGMAALS DE DOOPERSCHE BEWEGING IN ONS LAND

door P. H. Veen (Middelburg).

Reeds even na de verschijning van mijn artikel in dit tijdschrift: „Is de Reformatorische Beweging in de zestiende eeuw zuiver geestelijk", ontving ik van Ds. K. Vos een briefkaart over dezelfde beide punten, die hij thans in no. 52 van het Theol. Tijdschrift blz. 152 behandelt en ik heb hem daarop kort geantwoord. Thans behandelt hij beide vragen in het openbaar en ik vraag verlof er in het openbaar op te mogen antwoorden, daar de belangstelling volgens Vos in deze beide punten te groot is om ze stilzwijgend voorbij te gaan.

Vooreerst de tweede vraag: is het aantal van 30000 geëxcecuteerden dat Nagiero, de Venetiaansche gezant, opgeeft niet te groot? Mijn antwoord is misschien wel verrassend als ik zeg dat het veel te groot is. Mij dacht dat dit van zoo algemeene bekendheid is, dat het reeds zoo vaak is weerlegd, dat ik het zelfs niet waard oordeelde het b.v. in een noot tegen te spreken toen ik de opmerking van Nagiero citeerde. Ik deed deze aanhaling ook niet met het doel om het aantal geëxecuteerde Wederdoopers vast te stellen en daarnaar de hoegrootheid van de beweging af te meten, maar om aan te duiden welk een omvang deze beweging had genomen als een tijdgenoot, wiens beroep het was zijn oogen open te houden met zulke berichten voor den dag durfde te komen.

Het tweede vraagpunt: is de Doopersche beweging zuiver geestelijk geweest? is belangrijker. En Ds. Vos komt met veel en interessant (hoewel bekend) materiaal om mijn bewering geheel en al omver te werpen en aan te toonen dat

er geen sprake meer kan zijn om de meening van Prof. de Hoop Scheffer te blijven huldigen, dat de Doopersche beweging is geweest een machtige beweging van „vreedzame" Doopsgezinden met als schuim een klein gedeelte Munstersche oproerlingen. Hij noemt dit een legende en noemt dan de bekende feiten, die hem aanleiding geven te beweren dat de geheele beweging een woest revolutionaire is geweest. Ik geloof dat hier twee uitersten tegenover elkaar staan en dat de waarheid wel weer in het midden zal staan.

Als men zoo die naakte feiten ziet staan en men gaat naar die feiten, die alleen vermeld worden, kort en krachtig, generaliseeren, dan komt men natuurlijk tot de slotsom, dat de Dooperschen een bende woeste revolutionairen geweest zijn, wier eenig doel het was deze wereld kort en klein te slaan en een andere weer op te bouwen; dan zijn het louter oproerlingen, zwaardgeesten, moordbrandstichters enz. Maar wanneer men andere naakte feiten er tegenover stelt, dan kan men toch ook nog wel aantoonen dat de beweging hier en daar, misschien zelfs overwegend, een vreedzamer karakter heeft gedragen, maar dat de woeste, schokkende feiten, zooals dit meer gaat, het meeste gerucht hebben gemaakt, de meeste aandacht hebben getrokken en ten slotte de geheele beweging in een kwaad gerucht hebben gebracht.

Er zijn feiten, die als wij ze eens goed gaan beschouwen en ontleden, langzamerhand een geheel ander karakter krijgen dan op het eerste gezicht. Er is b.v. een oproer in Amsterdam geweest op den Dam, niet dat, waarbij het Stadhuis is ingenomen, (dat waren maar een veertigtal lieden), maar in November 1534, waaraan de Keur van 21 November 1534 haar ontstaan te danken had, in welke een beslist verbod staat tegen het houden van geheime vergaderingen, het smalen op de Kerk of de geestelijken, het verwijten van ketterij, het samenscholen op den Dam.

Dat klinkt alles vrij ernstig en past precies in het zwarte lijstje van Ds. Vos, maar wat was er eigenlijk gebeurd?

De Graaf van Hoogstraten, de Keizerlijke stadhouder, de kettervervolger, was in de stad, en nu liep het gerucht, dat hij gekomen was om de kettervervolging strenger uit te voeren. Er werden zelfs namen genoemd. Ik wil even de woorden aanhalen uit de bekentenis van Gerrit van Grol, die hierop betrekking hebben: „Toen de Graaf van Hooghstraeten in de stad was, zag hij die sprect onder anderen aldaar (op den Dam) mede vergadert Willem Boom ende Claes Melckerskindern, Claes Jeroenszoon ende Pieter in de Gulden Hant ende hoorde hij die sprect dat Pieter in de Gulden Hant ende Matthijs die Cuyper, woenende opten Zeedijck tot Amsterdam jegens malcanderen zeyden, dat men Mr. Pieter Colijn (burgemeester van Amsterdam), Claes Jeroenszoon ende anderen van den bedde haelen zouden ende voeren ze op Abcoude ende henluyden aldaer doen executeeren ommedat zyluyden van den Evangelye waeren".

Door dit gerucht waren de menschen zoo verbitterd en tevens zoo verschrikt, dat niemand in bed durfde te blijven, de burgers een paar nachten op den Dam bleven scholen en zich zoo dreigend aanstelden, dat de Graaf hals over kop vertrok. Er wordt bij gemeld dat niemand zich veilig gevoelde, m a. w. dat de Evangelische gezindheid (dat wil in dien tijd zeggen: de wederdoopersche gezindheid) den meesten burgers lang niet vreemd was. Eerst toen Schepen Joost Buyck, wiens naam ook genoemd wordt als Evangelisch, den burgers verzekerde dat niemand om des geloofs wille overlast zou worden aangedaan, ging ieder zijns weegs. Vandaar de Keur over het *verwijlen* op den Dam, smalen op de Kerk en het *verwijten* van ketterij. Men was in Amsterdam blijkbaar banger voor kettervervolging dan voor wederdoopers.

Nog sterker! Er is een rekening omtrent een reis naar Den Haag van 18 April '34 met het doel de burgers van Amsterdam, ketter of niet, te beschermen tegen het verbeurd verklaren der goederen eñ het privilegie der stad te verdedigen, volgens hetwelk een burger der stad niet meer dan

100 pond kon verbeuren. In het onderhavige oproer nu had een burger Jan van Schellingwoude, een Wederdooper, de hoofdlieden der Schutterij, allen kennissen van hem, tot dienstweigering aangespoord, en de man werd deswege veroordeeld tot verbanning, maar een ander burger Jan Royer op den Zeedijk stelde borgtocht = 100 's Heeren ponden. (Vonnis van 24 November 1534 in het Rijksarchief van den Haag).

Revolutionair? Wat verstaat Vos daaronder? Naar zijn beschrijving te oordeelen en naar analogie van de Munstersche gruwelen zijn die Doopers geweest zwaardvechters, woeste moordbrandstichters enz. Maar geeft dan bovenstaand beeld van die beweging in Amsterdam den indruk van een zoo woeste beweging terwijl toch blijkbaar geheel Amsterdam wederdoopersgezind was, terwijl namen onder hen genoemd werden als burgemeester Pieter Colijn, Claes Jeroenszoon, schepen Joost Buyck, de Hoofdschout(!) Jan Hubrechtse (eenigen tijd later afgezet), de Kapelaan van het Leprozenhuis, en welgestelde burgers als Jan Royer? De geheele Schepenbank was den Wederdoopers welgezind, en is een korten tijd daarna geheel vervangen, de burgemeesters werden voor een groot deel eveneens vervangen door eerlijke Roomschen en toen pas — gebeurde er nog niets of men moest geheel de stad uitmoorden. De Doopersche beweging droeg een vreedzaam karakter.

In open plaatsjes als Hazerswoude kon de grafelijke overheid of het Hof van Holland beter optreden. Maar wat is daar gebeurd? Ds. Vos vermeldt het feit met eenigen ophef. Doch de deelnemers aan dat oproertje, die gevangen waren genomen, heeft men na onderzoek maar weer laten loopen als volmaakt onschadelijke personen, slechts één werd later weer gezocht en trachtte men met den grootsten ijver weer op te sporen Reinier Brunt, de procureur-generaal, is er lang niet over te spreken dat men deze Brecht Lambrechts weer heeft laten loopen en beveelt dat men alles in 't werk zal stellen om haar weer in zijn macht te krijgen, *want zij is schatrijk.*

(Brief van 10 Januari '36 en 18 Januari '36). Deze voor de Regeering zeer aantrekkelijke misdaad werd meermalen in de stukken op dezelfde wijze vermeld en de Thesaurier-generaal klaagt steen en been bij den Keizer over het verduisteren van verbeurdverklaarde goederen door stadsregeeringen en rentmeesters.

Wederdoopersgezind was in die dagen bijna geheel Nederland (Ds. Vos heeft in een van zijn werkjes zelfs vermeld dat in 1572 nog 1/3 gedeelte van de bevolking Doopsgezind was), maar woest revolutionair beslist niet. Het stadhuis van Amsterdam is bezet door 40 (zegge veertig) anabaptisten. Waarom is dan geen enkele burger meer gaan medehelpen, terwijl toch Amsterdam als geheel besmet werd geacht en waarom streed tegen deze boeven in de voorste gelederen der welgezinde poorters burgemeester Pieter Colijn, die meermalen in de stukken als anabaptist wordt vermeldt? Omdat hij een vreedzaam Dooper was, en al de burgers die met hem streden evenzoo dachten! Omdat zij hun leven er zelfs voor over hadden te toonen dat zij niet bij die moordbrandstichters wilden gerekend worden, die voor 't meerendeel wel ontslagen soldaten en vagebonden, althans vreemden, zullen geweest zijn. Pieter Colijn is daar ook den heldendood gestorven bij de verdediging der openbare orde.

Denkt Vos nu wezenlijk dat 1/3 gedeelte van Noord-Holland bestaan heeft uit woeste revolutionairen en dat al die duizenden woestelingen in toom gehouden konden worden door een leger(!) van 60 man en dat Monnikendam voor 2/3 deel bestaande uit woeste moordbranders in toom kon worden gehouden door een bezetting van 20 man?

Die „geweldige" beweging blijkt dus niet zoo geweldig geweest te zijn dan alleen in de ontstelde verbeelding der burgers en in de begeerige oogen der grafelijke of keizerlijke overheid. Allerlei overdreven geruchten liepen rond, werden in de wandeling honderdmaal vergroot en aanmerkelijk versierd. De boeren van Benskoop dreigen Amsterdam (waarvoor

later een Prins van Oranje met een heel leger zijn hoofd stoot) zoo maar eventjes met 300 man in te nemen, zullen nog heel wat meer doen en — doen nooit wat. Een vrouwtje verklaart met ophef dat Meindert van Emden zelf haar gezegd heeft dat er wel 3500 anabaptisten in Amsterdam zijn en later blijkt dat ze niet meer dan 40 bij elkaar kunnen trommelen.

Wat er al niet verteld werd en hoe, blijkt uit de getuigenverklaring van genoemd vrouwtje. Zij is erg breedsprakig, Jannetje Thijs dochter, als zij 23 Januari 1535 verschijnt voor het Hof van Holland in den Haag. Zij vertelt, dat zij is Jannetje Thijsdochter, vrouw van Pieter Thoniszoon, timmerman, wonende te Amsterdam in de Nieuwe Zijdsarm; dat zij herdoopt is op Pinksteren l.l. door Jacob van Campen, dat zij nu beter onderricht is door Meester Huijck van Eynden, berouw heeft en gratie vraagt en daarvoor dan alles wil openbaren wat zij weet.

En nu volgt *wat zij weet!* Zij *vermoedt* dat op St. Pontiaensdag Jacob van Campen heeft geslapen ten huize van een slootmaker, wonende bij de Sluis bij de Haarlemsche poort omtrent vier of vijf huizen van den Wildeman, maar — die slootmaker is niet van de secte en wist niet eens wien hij herbergde. Het is een heele geschiedenis! Een vrouw namelijk, wonende bij den schilder over Jan Danen bij de St. Jacobskapel — maar die schilder is alweer volstrekt niet van de secte — kwam bij Jannetje en vertelt haar *in diep geheim*, dat er een persoon in moeilijkheden verkeerde en logies noodig had. Zij, Jannetje, kon het niet geven en is toen gegaan naar Sybrandt de Smid, die woont op de St. Jansbrug, net op 't hoekje, en daar is een knecht in huis, zoo men zegt maar die heeft de dochter getrouwd, en nu vroeg zij den smid of hij logies kon bezorgen aan dien man, maar zij voegde er bij dat het best Jacob van Campen kon zijn. De smid vond ook dat het best Jacob van Campen kon zijn en heeft gezorgd dat die man logies kreeg bij den slootmaker.

En ze vertelt verder dat de profeten en leeraren allen op zulk een wijze gelogeerd werden: dat er achter bij Sybrand de Smid een messemakersvrouw, Machteld genaamd, woonde en die heeft een zuster (maar zij weet niet hoe zij heet en waar zij woont) waar al die lui wel eens komen en ook leeraren uit Engeland; en dan dat bij de St. Jacobskapel, in 't straatje waar op 't hoekje de Witte Valk hangt, in het tweede huis, woont de weduwe Lijsbeth, die wat kwalijk of mank gaat, ten wier huize *zoo zij meent* op 't oogenblik twee gezellen, snijders, zijn waarvan de een Jan genaamd gedoopt is en dat daar meer dergelijke personen komen, maar — Lijsbeth is niet van de secte.

En ze vertelt dat de leeraren zich verschuilen op zolders en vooral in leege huizen, die „Te Huyer of te Coop" staan en dat die menschen veel komen in den Leeren Emmer bij de St. Jacobskapel, zooals de vrouw uit den Leeren Emmer haar verteld heeft, ja dat eens de schout daarbinnen kwam en een leeraar er tegelijk uitging. En dan was bij haar gekomen een gezel, Meinert van Emden, die een beetje kwalijk ging en in Mei uit de gevangenis gebroken was (waarom hij er in zat, meldt zij niet, maar zeker niet om een eervolle reden daar hij niet veel bijzonders scheen. Wat later zal blijken), en deze werd door haar man (die zijn luidjes blijkbaar kende) de deur uitgezet, waarop hij begon op te spatten, te schelden en te zweeren, dat de tijd nog niet gekomen was maar spoedig zou komen, dat alles al klaar was, dat Amsterdam al ingenomen *zou* zijn, indien de leeraren in Spaarndam, waar hij ook geweest was, 't maar eens hadden kunnen worden; dat hij haar ried maar niet naar den Haag te gaan, want als zij wat lang bleef zou zij niet weder in Amsterdam kunnen terug keeren, daar dan de stad door de Wederdoopers zou bezet en de poorten zouden gesloten zijn.

En zij vertelt dat zij op St. Pontiaansavond l.l. van de profeten een boodschap had ontvangen om drie dagen te vasten en te bidden om de overwinning, maar zij had niet

gevast, want haar man wou 't niet hebben. En toen haar gevraagd werd wie haar die boodschap gebracht had bleek het te zijn de bekende en achtenswaardige buurvrouw uit den Leeren Emmer. Toen haar gevraagd werd of zij ook gedoopten kende onder den rijkdom en vroedschap (begeerig zal die vraag gedaan zijn, want wat had men nu aan al die arme doopers en schooiers!) zei ze van neen, maar zij wilde 't graag zeggen *als* ze 't wist.

En die Meinert had ook gezegd dat de Wederdoopers elkaar zouden herkennen aan blauwe mutsjes en dat de broeders en zusters brieven zouden ontvangen, die zij konden toonen om niet doodgeslagen te worden, en in één adem vertelde zij door, dat Jacob van Campen van Munster heeft laten weten, dat hij 't zwaard mag gebruiken als hij wil; dat zij gisteren in Delft twee gezellen heeft gezien, de een met een grijzen, de ander met een tanneyten mantel, zoo zij meent, met afgesneden hoozen, degens op zijde en hoeden op 't hoofd met zijde doorstoken, de eene roode met witte zijde, de ander zwart met zwarte zijde; dat zij deze twee ook in Amsterdam gezien heeft en dat de vrouw uit den Leeren Emmer haar heilig op haar woord van waarachtige waarheid verzekerd had, dat die twee uit Munster kwamen. Evenzoo heeft zij in Delft nog acht andere gezellen gezien, die zij ook in Amsterdam gezien heeft en men heeft haar vast en zeker gezegd, dat deze ook van de secte waren, maar zij kent ze niet. En dan ten slotte heeft bovengenoemde Meinert haar gezegd dat er wel 3500 dergelijke menschen in Amsterdam waren en dat er in Kampen nog 400 zijn, die ten dienste staan van Jacob van Campen, als hij Amsterdam soms zou willen veroveren. Al welke geloofwaardige dingen deze Meinert besluit met een allerbeminnelijkst voorstel. Hij zegt, dat het haar geoorloofd is bij haar man vandaan te gaan en een anderen te nemen en „of ze soms zin in hem had?" Maar zij wilde bij haar man blijven en begon toen te denken dat het bij die secte „nicht mit rechten Dinge zuging". En als we nu nog hooren van

haar dat de profeten den armen luiden raden hunne goederen te verkoopen maar er zelf nog al op gesteld schijnen te zijn, dan zijn dat op z'n minst rare profeten en gaat het bij hen ook niet „mit rechten Dinge zu".

Maar één ding is den Heeren van het Hof in dit alles duidelijk geworden: dat de Kapelaan ten Leprozen op den Nieuwendijk, die verplaatst is omdat hij zulk een grooten toeloop had van arme luiden en omdat hij wat al te Evangelisch preekte, de menschen zoo lang hij er was afhield van te luisteren naar die zoogenaamde profeten uit de beruchte herbergen bij de haven en dat bij zijn weggaan die arme luiden wel in handen moesten vallen van die verdachte mannen.

Uit al die kletspraatjes van Jannetje Thijsdochter is ook nu dit duidelijk geworden dat er leeraren èn leeraren zijn, dat zulke bekende namen als Meinert van Emden, die herhaaldelijk in de stukken genoemd worden en die door geleerden maar zeer klakkeloos weg als personen met de meest eerlijke gevoelens worden aanvaard *omdat* zij officieel voorkomen in de bronnen, niet al te best te vertrouwen zijn, maar dat er achter die officieele openbaarheid, in stilte leeraren werken, die veel meer vertrouwen verdienen. Ik begin meer en meer tot de overtuiging te komen dat er onder die Batenburgers en zwaardgeesten enz. vrij wat afgedankte soldaten en vagebonden schuilen, die den naam anabaptist aangenomen hebben om een geldige reden aan te voeren ten einde in een tijd dat er geen oorlog gevoerd werd aan den kost te komen, maar dat in de Nederlanden een groot deel der bevolking, waaronder de beste klassen der maatschappij, veel gevoelde voor die idealen van het Christendom, die nog steeds hoog worden gehouden. In Amsterdam worden in verband met deze beweging namen genoemd van burgemeesters, schepenen en schout; in andere plaatsen b.v. in Deventer staan er op de lijst van verdachten ook regeeringspersonen, goudsmeden, apothekers, enz. Het is niet aan te nemen dat al deze lieden aangetast waren door de moord- en roofzucht der Batenburgers. De beweging

was groot en overal merkbaar, anders kon er in 1572 onmogelijk een rest van aanhangers zijn, die een derde der bevolking van de Nederlanden bevatte en zich Doopsgezind noemde. Het is een golf geweest van een godsdienstig reveil, die hooger en hooger steeg, hier en daar schuimde en ten slotte tot rust kwam in de Doopsgezinde Broederschap.

Ik heb die beweging vroeger een zuiver geestelijke genoemd. Natuurlijk, volkomen zuiver is zij niet geweest, maar in haar grooten omvang joeg zij niets na dan het hooge ideaal van het Koninkrijk Gods te stichten hier op aarde. Wil men dat politiek, revolutionair, anarchistisch noemen, mij goed, maar dan is het toch een politiek van een hoog ideale soort.

LITERATUURBERICHT:
UIT DE GODSDIENSTGESCHIEDENIS,

door Prof. G. van der Leeuw (Groningen).

A. Jeremias, *Allgemeine Religionsgeschichte.* XV. 259. München. Piper. 1918.

H. Hackmann, *Ueber Objekt und Gebietsumfang der Religion.* (Nieuw Theol. Tijdschr. 7, 1918, 308—29).

A. Rutgers van der Loeff, *Over het z.g. Praeanimisme in verband met de Theologie.* (Theol. Tijdschr. 52, 1918, 276—300).

C. Clemen. *Religionsgeschichtliche Parallellen.* (Zeitschr. f. Missionskunde und Rel. Wiss. 33, 1918, 97—103, 113—117, 130—134, 145—149).

W. Lüttge, *Christentum und Buddhismus.* IV. 50. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1916.

A. H. Edelkoort, *Het zondebesef in de babylonische boetepsalmen.* (Ac. Proefschr.) VI. 156. Utrecht. Oosthoek. 1918.

J. J. M. de Groot, *Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas.* VIII. 404. Berlin. Reimer. 1918.

N. Adriani, *Het animistisch Heidendom als Godsdienst.* 81. 's Gravenhage. Boekhandel van den Zendingsstudieraad.

J. J. Hartman, *Honderd jaar geestelijk leven in den romeinschen Keizertijd.* 555. Leiden. Van Doesburgh. 1918.

H. M. R. Leopold, *De ontwikkeling van het Heidendom in Rome.* XVI. 162. Rotterdam. Brusse. 1918.

H. M. R. Leopold, *De Spiegel van het verleden. Beschouwingen over den ondergang van het Romeinsche Rijk naar aanleiding van het huidige wereldgebeuren.* VIII. 80. Rotterdam. Brusse. 1918.

C. F. Groenewald, *Rijmpies en Raaisels. Bijdrae tot die Volkskunde van Suid-Afrika.* (Ac. Proefschr.). XII. 95. Groningen. Wolters. 1919.

Jeremias' *Allgemeine Religionsgeschichte* — opgedragen aan de theologische faculteit van Leipzig en den senaat van Groningen — neemt naast de bestaande compendia van la Saussaye, Tiele, Söderblom, Reinach e. a. eene eigen plaats in. In omvang is zij nog geringer dan het handige boekje van Tiele, door Söderblom opnieuw uitgegeven; zij zal dit laatste wel niet verdringen, al heeft zij uitstekende eigenschappen. De behandeling der stof is klaar, volledig en overzichtelijk, voor den beginneling geschikt ter orientatie, voor den meer gevorderde ter opfrissching van zijne kennis. Dat hij, bij zijne beschrijving der verschillende religies, van het christendom uitgaat, kondigt Jeremias ombeschroomd aan — en het doet zijn werk geene schade. Hij behandelt het christendom niet uit practische overwegingen, evenmin als den godsdienst van Israel. Principieel behooren zij in de godsdienstgeschiedenis wèl thuis, acht hij, m. i. terecht. De behandeling der primitieve religies is, naar verhouding, veel te kort.

Wat dit boek schade doet en bijna zou doen aarzelen om het aan studenten in handen te geven, is de wijze, waarop de schrijver zijne *altorientalische Weltanschauung* te pas en te onpas voor den dag haalt. Overal in dit werk, ook waar men het 't minst verwachten zou, ontmoet men vaste sterren en planeten in de rijkste verscheidenheid. De sumerisch-babylonische wijsheid geldt als de moeder aller godsdiensten (S. 3). Dit voert tot de zonderlingste gevolgtrekkingen. De Islam is de laatste groote *renaissance* der oud-oostersche geestescultuur (d. i. de babylonische! S. 4). De strijd tusschen de aegyptische goden Horus en Seth weerspiegelt een voorhistorischen oorlog tusschen de landsingezetenen en een uit Azie gekomen *Herrenvolk*, natuurlijk gewapend met kalenderwetenschap enz.! (S. 63). De aegyptische voorstelling aangaande de onderaardsche

doodenwereld van Osiris wordt met maanverschijnselen verbonden, omdat ook in Babylonië de leer van den kringloop der existenties met de maan verbonden is (S. 70). De maan heeft trouwens Jeremias' voorliefde: de mythologie van alle monotheistische stroomingen is maanmythologie: zonnemonotheisme is altijd product van eene kunstmatige priesterleer (S. 9). Eene opmerking, welke door het geheele aegyptische en hellenistische materiaal wordt te niet gedaan.

Dat Jeremias' boek, ondanks deze hinderlijke oud-oostersche hebbelijkheid, toch nog zooveel uitnemends biedt en ongetwijfeld eene in vele opzichten belangrijke aanwinst mag worden genoemd, bewijst veel voor het kunnen en de kunde van den schrijver.

Prof. Hackmann te Amsterdam schreef eene belangwekkende studie *Ueber Objekt und Gebietsumfang der Religion*. Ik vestig in het bizonder de aandacht op wat hij te berde brengt over het religieuze begrip van wet en wereldorde. Vooral wat Hackmann over het chineesche *tao* vertelt, is in dit verband van belang. Juist gezien is ook zijn trekken van *karman* binnen deze gedachtespheer.

Dr. Rutgers van der Loeff handelde in dit tijdschrift *Over het z. g. Praeanimisme in verband met de theologie*. Hij orienteert in zijn artikel over de vragen, naar aanleiding van de nieuwere meeningen aangaande den oorsprong der religie gerezen, gelijk E. W. Mayer dat zoo voortreffelijk heeft gedaan in de *Theologische Rundschau* [1]). Wie in deze problemen wegwijs worden wil, leze het hollandsche en de beide duitsche artikelen en neme er dan nog het fransche van Durkheim bij [2]). Velen zullen met Dr. v. d. L. instemmen, wanneer hij meent, dat er na de discussies der laatste jaren alle aanleiding

---

[1]) 16, 1913.

[2]) Revue philosophique 67, 1909.

is om het probleem van de verhouding tusschen magie en religie opnieuw aan de orde te stellen. Beth begon hier reeds mede [1]), maar sprak wel niet het laatste woord.

Prof. Clemen te Bonn gaf, naar aanleiding van Otto's nieuwe boek, *Vischnu-Nārāyana*, interessante *Religionsgeschichtliche Parallelen* tusschen christelijke en indische phaenomena. Wij noemen de parallel tusschen *Logos* en *Šakti*, reeds door Otto getrokken; tusschen de indische mystiek en de westersche (waar blijft trouwens de mystiek zich zelve niet gelijk?); tusschen augustinisme en pelagianisme in het christendom en gelijksoortige verschijnselen in Indië, om te laten zien, dat hier veel te leeren valt.

Op hetzelfde gebied beweegt zich de brochure van Lüttge, *Christentum und Buddhismus*, een herdruk uit het helaas niet meer verschijnende tijdschrift *Religion und Geisteskultur*. Op drie punten worden christendom en boeddhisme in het eerste hoofdstuk („das religiöse Problem") vergeleken: 1. verlossing, 2. godsgeloof, 3. religie, cultuur en geschiedenis. In het tweede („die sittliche Welt") weer drie: 1. het doel der zedelijke wereld, 2. het motief van den zedelijken wil, 3. het karakter van den zedelijken geest. Ten slotte in het laatste hoofdstuk („Religion und Pessimismus"): 1. Godsgeloof en pessimisme, 2. naturalistische en ethische opvatting, 3. pessimisme in quietistische lijdelijkheid en in zedelijke energie. Men ziet: hier gaat het niet om parallellen van verhalen of enkele woorden, maar om de groote lijnen. Het wezen der beide religies wordt vergeleken. Lüttge doet het met fijnen psychologischen tact, groote beslistheid en klaarheid. Bizonder trof mij wat hij schrijft over het medelijden in boeddhisme en christendom.

Naar Babylonië voert ons het proefschrift van den Heer

---

1) *Religion und Mythologie bei den Naturvölkern*. Leipzig. 1914.

Edelkoort, *Het Zondebesef in de babylonische Boetepsalmen.* Zijn geschrift onderscheidt zich door eene heldere, overzichtelijke behandeling, een juist psychologisch inzicht, eene degelijke kennis van het materiaal. Na eene algemeene inleiding wordt in het eerste hoofdstuk eene volledige vertaling gegeven van de boetepsalmen met philologischen commentaar. Het tweede hoofdstuk behandelt daarop de zondebelijdenis; het derde de gevolgen der zonde, terwijl het laatste de denkbeelden over de verlossing van de zonde uiteenzet.

Ik maakte onder het lezen enkele opmerkingen. Bij de besprekingen, in Dr. E's inleiding, van het vraagstuk van religie en magie dacht ik aan Dr. v. d. Loeff's boven aangehaalden wensch. Dat magie „een parasiet is aan den boom der religie" acht ik ten minste nog wel voor eenige discussie vatbaar. Evenzeer de verklaring op blz. 6, dat magie pleegt, wie het *mana*-fluidum ten nadeele van de gemeenschap gebruikt. Hier is Dr. E. wel wat veel door de sociologische school beinvloed. Er bestaat immers ook „witte magie" naast de „zwarte". Eene dergelijke onderscheiding tusschen religie en magie zou hierop neer komen, dat het officieele, gesanctioneerde religie, het private, niet door den staat erkende magie was. Hetgeen natuurlijk niet uitkomt.

Te eenzijdig waardeert m. i. de schrijver het niet-zedelijk karakter der babylonische goden (blz. 71 v.). Het is mogelijk in het feit, dat de goden aan de zedelijke wet, die in het hart des menschen leeft, niet gebonden zijn, nog iets anders te zien dan een bewijs, hoezeer men zich die willekeurig en „natuurlijk" voorstelde. Wanneer de boeteling klaagt, dat de menschen het (bij de goden) goede en slechte niet kennen, dat de weg der goden onbekend is, dan spreekt daaruit toch zeker het besef, dat de kleine menschelijke wetten voor den god niet kunnen gelden. De god wordt niet onethisch, doch *boven*-ethisch gedacht. Er is hier een fundamenteel verschil met het Christendom, dat zich geheel opbouwt op het zedelijke. Maar er is hier toch een element, dat in het Christendom niet ge-

mist wordt en dat herinnert aan het: Mijne wegen hooger dan uwe wegen.

De passage over het eigenaardig karakter van de beide beschermgoden (*illiia* en *ištaria*) is wel wat kort. (blz. 138 v.). Ik geloof, dat hier een nog onopgelost, uiterst belangrijk probleem ligt.

Ten slotte: deze eersteling is wel een gelukwensch waard. Wij hopen nog menigmaal iets van Dr. E. onder de oogen te krijgen [1]).

Universismus, het nieuwe boek van de Groot, valt buiten mijne competentie. Ik kondig het aan met een gevoel van trots, dat deze wereldvermaarde, stoere werker tot onzen stam behoort. Zijn laatste boek is eene magistrale samenvatting van het geestelijk leven in China. In het bizonder, wat de schrijver zegt van het zeer merkwaardige, in den laatsten tijd weer meer besproken begrip *Tao*, zal den godsdiensthistoricus belang inboezemen. Het boek is versierd met zeven platen; men merkt bijna niet, dat het in den oorlog werd uitgegeven.

Het Animistisch Heidendom als godsdienst brengt ons Dr. Adriani nader in een klein, maar uitnemend, levendig en prettig geschreven boekje. In het eerste hoofdstuk wordt het een en ander over het karakter der toradja'sche en minahassische religies verteld, dat ons gedeeltelijk ook reeds uit andere publicaties van den schrijver bekend was; terwijl de beide laatste de verbinding van animisme en christendom bespreken. Telkens staan wij verbaasd over de fijnheid en teederheid, het psychologisch begrip en de waardeering, waarmede hier de dingen des heidendoms worden aangevat. Waar de zending in dezen geest wordt gedreven, moeten de gevolgen op den duur wel echt-geestelijke resultaten worden. Merkwaardig is hoe bij den langzamen over-

---

[1]) Dr. E. leest veel duitsch: in het nederlandsch vergelijken wij niet twee *stellen*, maar „plaatsen" (blz. 27).

gang van heidendom in christendom het uitgangspunt een ontwaken van persoonlijk leven is. Ook hier blijkt de persoonlijkheidsgedachte de voorwaarde en de voedingsbodem van christelijk besef.

Thans iets over enkele nieuwe boeken op het gebied der classieke religies.

Een nieuw boek van Hartman wordt steeds door velen in den lande met blijdschap begroet. Zoo zal het ongetwijfeld ook met *Honderd jaar geestelijk leven* gaan. Genoegelijk en op zijn gemak keuvelt de auteur over alles en nog wat uit den keizertijd. Haast heeft hij nooit. Hij zit op zijn praatstoel. En geeft ons van daaruit vaak een aardigen kijk op menschen en toestanden. Niet het minst belangrijke gedeelte van het lijvig geschrift vormen de vele vertalingen, — van Dio Chrysostomus, Lucianus, Seneca, Plinius (van dezen meer dan de helft van het geheele werk). Zoo ik mij eene opmerking mag veroorloven, — het is deze, dat de titel wat weidsch is. Het gaat hier meer om de vele voor de cultuurgeschiedenis belangrijke kleinigheden, waaruit brieven en mémoires plegen te zijn samengesteld, dan over geestelijk leven in den eigenlijken zin.

Een geheel anderen toon, een geheel anderen kijk geeft het volgende geschrift, dat ik iets uitvoeriger moet bespreken.

Ik bedoel het boek van Dr. Leopold, *De ontwikkeling van het heidendom in Rome.* Ik aarzel niet dit kleine werkje onder het belangrijkste te rekenen, dat onze nederlandsche godsdiensthistorische literatuur in langen tijd heeft opgeleverd. Het neemt ook onder de algemeene literatuur over de romeinsche religie eene eigene en belangrijke plaats in. Vooral het eerste gedeelte, over de *origines* en de eerste ontwikkeling, is oorspronkelijk en interessant; over den keizertijd is ook elders goed en uitvoerig gehandeld, zoodat hier uit den aard der zaak minder nieuwe gezichtspunten worden gekregen. De schrijver verdeelt zijne stof in vijf tijdperken. I. Voor het

ontstaan van Rome. De magie wordt besproken en eene zeer merkwaardige en vruchtbare hypothese opgesteld: twee godsdiensten zouden elkaar in Rome hebben gevonden: de *sabijnsche*, animistisch; magisch; voortgekomen uit eene samenleving van herders, jagers en landbouwers; bediend door priesters; grootendeels zich opbouwend op een eng begrensd familiegevoel; in aanleg poëtisch en in staat tot eene rijke ontwikkeling van fantasie en gevoel, doch doodgedrukt door de *latijnsche*, afkomstig uit de kleine stadjes der Povlakte, de *terremare*, waar gemeenschappelijk grondbezit heerschte; nuchter; onverschillig ten opzichte der dooden; zonder eigenlijke priesters; juridisch de verhouding van goden en menschen vastleggend in eene *pax*; socialistisch de persoonlijkheid verwaarloozend voor het geheel en aan een bepaald *numen* eene bepaalde provincie voor een bepaalden tijd opdragend, en niet meer, gelijk aan een bepaalden ambtenaar. II. Rome verovert Italië; strijd met Karthago. De sabijnsche landreligie is doodgedrukt, de latijnsche stadreligie toont zich onmachtig om het volk te troosten bij zware rampen. Grieksche en etrurische invloeden. III. Rome onderwerpt de wereld. Toenemende uiterlijke bloei en innerlijk verval. Steeds meer vreemde goden dringen binnen. Dionusos wordt eene wijle geweerd. De Stoa heeft veel invloed, maar men vraagt om nog meer emotie. Mysteriegoden bevredigen het steeds wassend religieus gevoel. Attis, Isis, Orpheus. IV. Rome hoofdstad der wereld. Italië blijft bevoorrecht. Het Messianisme schijnt een nieuwen vorm te vinden in den keizercultus. Caesar wil dien kant uit, maar Augustus en Tiberius reageeren conservatief. Augustus, in wien talloozen een wereldheiland zagen, laat het goede oogenblik voorbijgaan en zoekt zijn heil in eene onvruchtbare repristinatie van de oude religie. Verschillende stroomingen in het stoicisme. V. De wereld absorbeert Rome. Groote ontwikkeling van den Isisdienst, die echter intellectueel niet genoeg biedt. Het Neoplatonisme. De syrische goden doen hun intocht. Mithra begint zijn zegetocht. Toenemend pessi-

misme in den volstrekt gecentraliseerden, volkomen socialistischen tuchthuisstaat, te midden waarvan de keizer in goddelijke eenzaamheid troont.

Men ziet: het kleine boekje bevat veel. En Dr. Leopold geeft inderdaad ontwikkeling, geen catalogus. — Het belangrijkste in zijn arbeid acht ik de onderscheiding tusschen sabijnsche en latijnsche religie. Dat zal in hoofdzaak goed zijn gezien. Toch trekt de schrijver, in begrijpelijke blijdschap over zijne vondst, de scheidingslijn wel wat te doctrinair door. Zoo heet b.v. *fas*, d. i. *taboe*, typisch voor de sabijnsche religie; het woord reeds is niet indo-germaansch. Doch zouden de latijnen der Povlakte geene *taboe*'s hebben gekend? Dr. L. noemt zelf als synoniem met *fas-taboe* het woord *sacer*. Is dat dan ook sabijnsch-niet-indogermaansch? De schrijver gaat dan ook wel wat ver, als hij de latijnen berooft van alle animisme niet alleen, maar zoo ongeveer van alles, wat een primitieven godsdienst pleegt samen te stellen. Zoo zou het sabijnsch karakter der *confarreatio* worden *bewezen* door de magische bestanddeelen, welke in die ceremonie te vinden zijn. Is de latijnsche godsdienstvorm dan geheel zonder magie denkbaar? Voor geesten der dooden zijn de *terremaricoli* niet bang. Als bewijs dient de *sulcus primigenius,* die ter hunner afweer om de stad werd getrokken!

Een tweede bezwaar heb ik tegen de wijze, waarop de schrijver oeconomische en sociale factoren invoert. Hij vertoont hier de gebreken zijner deugden. Want de oeconomische belichting der religieuze ontwikkeling, zooals L. die, vooral voor den lateren tijd, geeft, is zeer te waardeeren en gewoonlijk geslaagd. Slechts vervalt hij van tijd tot tijd in uitersten. Zoo vernemen wij met belangstelling, dat de Latijnen aan naam en persoonlijkheid al even weinig gewicht hechtten, waar het hunne goden, als waar het hunne consuls betrof, maar glimlachen toch even, wanneer we in dit verband lezen van het „socialistisch brein" dier oerbewoners van Italië. De glimlach wordt iets breeder wanneer wij den schrijver eene parallel

zien trekken tusschen de religie der Latijnen en die in het zestiende-eeuwsche Zwitserland, waar ook paaldorpen gevonden zijn van het bekende, democratische type. De overeenkomst nu tusschen beide, die van de *terremaricoli* en die van Calvijn en Zwingli, ligt in hare — nuchterheid. Beide volken woonden op palen, de Latijnen zijn nuchter, de Zwitsersche reformatoren gaan daar in tweederangs-boeken ook voor door — de parallel is klaar. Zij herinnert aan die andere, volgens welke Schotten en Nederlanders beiden calvinist zijn, omdat beide volken zich overwegend met aardappelen en brandewijn voeden.

Eene derde opmerking betreft Dr. Leopolds waardeering van de „nuchtere" romeinsche religie. Wanneer eene romeinsche moeder zich voor elke levensuiting van haar kind, een romeinsch landman voor elke handeling van het bedrijf, tot een ander *numen*, een anderen *Sondergott* wendt, dan is dit m. i. het tegendeel van juridisch-zakelijke nuchterheid. Het *numen* is eene kracht. Het heelal is vol van levende krachten. Telkens stuit men op eene andere, heeft men eene nieuwe noodig. Dat kàn heel wat meer levend en warm zijn, dan vele soorten poly- en monotheisme [1]). Eene andere vraag is natuurlijk, of het dit in den historischen tijd nog was. Maar niets geeft ons het recht om aan den aanvang der latijnsche religie eene bizonder groote mate van nuchterheid te vooronderstellen. De schrijver gaat hierin zelfs zóó ver, dat hij in eene gebedsformule twee bronnen onderscheidt, eene sabijnsche en eene latijnsche, omdat de eerste helft der formule „zooveel drooger" is dan de tweede. De, als bizonder nuchter aangevoerde, voorstelling van eene *pax*, een verbond tusschen goden en menschen, komt ook bij andere volken voor, zelfs bij de Israelieten.

Een laatste bezwaar: de schrijver schijnt de magie op zichzelve voor niet religieus te houden, evenmin als de divinatie. Eerst wanneer »goden" optreden, kan men van religie spreken. Er wordt echter in den laatsten tijd hoe langer hoe meer

[1]) Ik handelde hierover in den vorigen jaargang van dit tijdschrift, in mijn artikel „God, Ziel en Macht".

„atheistische" religie ontdekt. Magie vooronderstelt eene buitengewone kracht, die onpersoonlijk, doch zeer vaak religieus wordt gedacht. De goden zijn slechts dragers dier kracht, wezens, die in bizondere mate met „macht" geladen zijn. Dit zal ook wel de zin zijn van het door den schrijver anders verklaarde, *macte esto*, wees gesterkt, d.w.z. heb „macht", wees met *mana* geladen, zoodat gij mij helpen kunt.

Ten slotte enkele kleinigheden. „Isis' zoon Osiris" (blz. 73) dankt zijn ontstaan waarschijnlijk aan een *lapsus calami*. Dat de aegyptische leer niet verklaart, „hoe de hoogste God is..... „en ook niet, waarom het kwaad bestaat", dus geene theodicee geeft, is beslist onjuist. Dit alles is reeds in de oudste Pyramidetexten te vinden.

Maar al deze bezwaren doen weinig af aan de waarde van het boekje, dat, in uitstekend nederlandsch frisch en levendig geschreven, naar meer studiën van dezen schrijver op dit gebied doet verlangen.

Van denzelfden schrijver ontvingen wij eene studie, welke in deze rubriek niet geheel thuis hoort, maar eene aankondiging zeker waard is: *De Spiegel van het Verleden*. Dr. Leopold beschrijft ons de oeconomische ontwikkeling van het romeinsche rijk, voornamelijk onder de Keizers. Hij trekt slechts terloops parallellen met onzen tijd, maar wij zien, ook zonder dat, voortdurend in den spiegel, welken de schrijver ons voorhoudt. Wij zien niet veel goeds! Voor staatssocialisten en imperialisten valt uit dit boekje gelijkelijk te leeren. Het is, doordat de volle nadruk valt op oeconomische factoren uit zijn aard eenzijdig. Er werken in de wereldgeschiedenis ook nog andere factoren. Dat weet de schrijver natuurlijk heel goed. Men zou het bij de lezing van zijn overigens voortreffelijk boekje vrij gemakkelijk kunnen vergeten.

Hoe langer hoe meer wordt het belang van de volkskunde voor de godsdienstwetenschap ingezien. In de oude, vaak sterk

afgesleten of geheel nieuw geinterpreteerde volksgebruiken, -liederen en -spreuken leeft nog heel veel van het geloof van eertijds. Met ingenomenheid begroeten wij dan ook de *Rijmpies en Raaisels*, het groningsch proefschrift van den heer Groenewald. In zijn kernig afrikaansch geeft de schrijver, na eene historische inleiding, welke sterk aan Bücher's *Arbeit und Rhythmus* georienteerd is, een overzicht van volksliederen en raadsels, die op afrikaanschen bodem gevonden worden, telkens toegelicht door parallellen van elders. Eenige malen treffen wij godsdiensthistorisch belangrijke gegevens aan. Zoo de beteekenis van de mol (eene beurs van mollevel wordt nooit ledig!), welke voortleeft in het aangehaalde „molliedjie'' en herinnert aan tafeltje-dek-je, het Fortunatusmotief e.d. Aardig is het ook het bekende, volkskundig uiterst gewichtige *Machandelboom*-sprookje in het afrikaansch terug te vinden:

Kwik, kwik stertje!
Wat ben ik een schone vogeltje.
Mijn moeder het mij geslag,
Mijn vader het mij gegete,
Mijn zuster Leentje het al mij beentjes
Onder een grote olieboom begrawe.

Ten slotte wijs ik nog op hetgeen blz. 65 v.v. gezegd wordt over het raadsel met voorwaarden, het z.g.n. *Halslösungsrätsel*, ons uit de Oedipus- en Simsonsage al evenzeer bekend als uit de germaansche volkskunde.

LITERATUURBERICHTEN.

NEUES TESTAMENT

von Professor D. Hans Windisch, in Leiden.

I. *Zur Chronologie des Paulus.*

Seit der Auffindung der Gallio-inschrift, die uns ermöglicht, das Proconsulat des Gallio, mit dem Paulus in Korinth zusammentraf (Act. 18), chronologisch fest zu legen (wahrscheinlich Frühsommer 51 bis Frühsommer 52), ist die Wissenschaft der paulinischen Chronologie in ein neues Stadium getreten. War sie bisher ein Gebiet, das sehr stark von einander abweichende Datierungsweisen aufwies, weil der Mangel an festen Ausgangspunkten der Hypothese und der Phantasie mehr Raum liess als erwünscht war, so ist nun wenigstens *ein* fester Fundamentstein uns geschenkt, der die weiteren Berechnungen tragen kann und dies um so mehr, als das damit festgelegte Ereignis beinahe in die Mitte der paulinischen Missionstätigkeit fällt, also nach beiden Seiten ziemlich umfassende und sichere Schlüsse zulässt. Obschon seitdem sehr viel zur Chronologie des Paulus geschrieben ist, so fehlte es doch bisher an einer neuen umfassenden Bearbeitung des Stoffes, die um so erwünschter war, als alle weiter zurückliegenden Arbeiten zum Thema als mehr oder weniger überholt, wenn nicht veraltet zu gelten hatten. So hat sich Dr. Plooij, Prediger in der reformierten Gemeinde zu Leiden, ein grosses Verdienst damit erworben, dass er die gesamten hierhergehörigen Materialien und Einzelprobleme auf grund unseres

jetzigen Wissens in einer musterhaften, gründlichen, umsichtigen Weise bearbeitet hat. Die treffliche Ausstattung, die der Verlag dem Buch verliehen had. ist gewissermassen die würdige Form, in der sich ein überaus gediegener, zuverlässiger und reicher Inhalt birgt.

Das Buch zerfällt in drei Teile, die absolute Chronologie (Versuche chronologischer Fixierung des Aretas, des Todes Agrippas I und der Proconsulate des Sergius Paulus, des Gallio, Felix und Festus), die relative Chronologie und äusserst übersichtliche und vollständige Tabellen und Register.

Die Chronologie von *Aretas* und Sergius Paulus hilft uns nicht viel, zumal was die erste angeht, Pl. der Meinung folgt, dass Aretas keineswegs einen Statthalter oder Beamten *in* Damaskus hatte, also eine zeitweise Besetzung von Damaskus durch Aretas nicht in Frage kommen kann. Aber auch wenn man die von Pl. befolgte Exegese von II Cor. 11, 32 f. nicht für richtig hält, vielmehr dort vorausgesetzt findet, dass Aretas wirklich auch *in* Damaskus etwas zu sagen hatte, kommen wir nicht weiter, da wir ein positives Zeugniss für zeitweise Zugehörigkeit von Damaskus zum Reiche des Aretas sonst nicht haben [1]).

Auch die mit der Hungersnot zusammenhängende Collectenreise von Barnabas und Paulus nach Jerusalem (die Pl. mit der Gal. 2 beschriebenen Reise identifiziert, s. u.), giebt uns m. E. kein chronologisches Datum. Dr. Pl. datiert den Ausbruch der Hungersnot nach Josephus auf ± 46 und darnach die Reise auf Winter 45/46. Aber die Reise ist Act 11, 27—30 gar nicht durch den Ausbruch der Hungersnot selbst, sondern

---

[1]) Ich stimme hier im wesentlichen mit Dr. Grosheide überein vgl. s. Besprechung des Pl.'schen Buches Geref. theol. tijdschr. 1919 p. 349 ff. Gegen Pl. spricht 1) dass ἐν Δαμάσκῳ deutlich zeigt, dass der Ethnarch nicht bloss ausserhalb von D. auftrat und 2) dass die List, durch ein Mauerfenster zu entschlüpfen allein dann naheliegend und ausführbar war, wenn nur die städtische Besatzung in Frage kam, die eben nur die Ausgänge bewachte, während eine von aussen die Stadt bewachende Truppe doch sicher auch die zwischen den Toren liegenden Strecken im Auge hielt.

durch die vorausgehende Profetie bestimmt und vom Vf. der Apg. sicherlich in die Zeit vor Claudius' Kaiserschaft gesetzt (ähnlich auch Grosheide), eine Datierung für uns also unmöglich.

Ein Glanzstück des Buches ist das Capitel über *Gallio*'s Proconsulat; hier tragen die Beweisführungen, hoffe ich, abschliessenden Charakter. Die Zeitbestimmung des Proconsulats Mai 51 bis Mai 52 hat wirklich allergrösste Wahrscheinlichkeit; denn die Voraussetzungen, dass die in der Inschrift genannte 26. Akklamation des Kaisers in die erste Hälfte von 52 fällt und dass der kaiserlichen Entscheidung eine Correspondenz mit dem Proconsul Gallio vorausgegangen war, sind kaum zu erschüttern. Hat aber die Verhandlung vor Gallio gegen Ende des $1\frac{1}{2}$-jährigen korinthischen Aufenthaltes stattgefunden, dann ergiebt sich für diesen die Zeitstrecke Neujahr 50 bis Sommer 51 als ziemlich sicher.

Das schwierigste Problem der Paulinischen Chronologie ist die Bestimmung des Amtswechsels in der Procuratur von Palestina von *Felix* auf *Festus*. Man schwankte bisher zwischen einer ziemlich frühen Datierung (z. B. Harnack: 56) und einer späten: 59 oder 60; so die meisten). Schon die durch die Gallioinschrift ermöglichte Datierung des korinthischen Aufenthalts weist auf die spätere Datierung: Harnack datierte den korinth. Aufenthalt auf 48/49. In scharfsinniger Untersuchung der Angaben in dem Chronicon des Euseb wie bei Josephus gelangt Dr. Pl. zu dem Jahr 59. Eine seiner wichtigsten Voraussetzungen ist dabei, dass die Angabe im armenischen Euseb: 'Einsetzung des Festus im Jahr 10 des Agrippa II' selbständige Ueberlieferung ist, nur eben nicht vom Tode des Aprippa I, sondern von der Ernennung des Agrippa II zum König i. J. 50 aus zu berechnen ist. Absolute Sicherheit hat dieses Datum freilich nicht. Ich denke vor allem an den Bericht des Josephus (Ant. XX 8, 9), der abgesetzte und zurückgerufene Felix habe die gnädige Aufnahme, die er bei Nero gefunden, der Fürsprache seines Bruders Pallas zu danken gehabt, der damals gerade

bei Nero hoch in Ehren stand; Pallas aber war seit 55 in Ungnade (nach Tacitus). Hier liegt eine Unstimmigkeit vor, die auch Pl. m. M. n. noch nicht befriedigend gelöst hat. Doch s. Clemen, Paulus I 375 f.

Eine schöne Bestätigung fände Dr. Pl.'s Chronologie, wenn aus der Erwähnung des Stratopedarchen Act 28, 16 (β-text) geschlossen werden dürfte, dass die Ankunft des P. in Rom Frühjahr 61 erfolgt sein müsse, da Burrhus der letzte alleinstehende Stratopedarch-praefectus praetorio war und Anfang 62 starb. Ich wage auf den β-text und den Singular nicht so viel zu bauen. Vgl. auch Clemen, Paulus I 386. Ebensowenig gebe ich etwas auf den Versuch, den Sonntag nach Passa, an dem P. in Troas war (Act 20, 2) mit astronomischer Hilfe zu berechnen. Pl. setzt hier nämlich voraus, dass P. gleich nach Ablauf der Passawoche, also am 22. Nisan abgereist ist und da der Tag der Abreise nach den Zahlangaben der Apg. ein Freitag gewesen ist, so wäre also dieser 22., und ebenso der 1. Nisan ein Freitag gewesen; auf Freitag aber fiel der 1. Nisan i. d. J. 54 und 57. Das J. 57 passt allerdings prachtvoll zu 59 als Jahr des Amtswechsels (57—59 die zweijährige Gefangenschaft des P. unter Felix). Aber alles kommt darauf an, dass P. auch wirklich am 22. Nisan gereist ist und das hing nicht davon ab, dass P. Eile hatte nach Jerusalem zu kommen, sondern hauptsächlich davon, ob an dem Tag ein Schiff ging, was P. nicht zu bestimmen hatte. Vgl. auch Clemen, Paulus I S. 376, der auch darauf aufmerksam macht, dass wir ja nicht wissen, wie P. die Tage gezählt hat.

In dem nun folgenden Capitel (Relative Chronologie) nimmt den breitesten Raum und das höchste Interesse eine neue Theorie über die *Jerusalemsreisen des P.* (nach Apg. und Gal.) und über die Zeit des *Galaterbriefs* in Anspruch. Pl. identifiziert die oben erwähnte Collectenreise mit der Reise von Gal. 2, hält aber die Reise und Verhandlung beim sog. Apostel-Konzil Apg. 15 davon gesondert, so dass nun natürlich der Galaterbrief vor Apg. 15 eingereiht werden muss. Das

ergiebt eine überraschend neue Perspective: die Unruben in den galatischen Gemeinden fallen dann mit den Umtrieben in Antiochien, die zu den Verhandlungen Act 15 führten, zeitlich und genetisch zusammen. Selbstverständlich kann dann der Gal. nur an die südgalatischeu, auf der ersten Missionsreise (Apg. 13 f.) gegründeten Gemeinden gerichtet sein, eine Anschauung, deren Möglichkeit der Vf. durch eine überaus umsichtige Erörternng des Sprachgebrauchs von Galatien erweist. Dabei ist ein Hauptbeweis für die Identität der Reisen von Apg. 11 und Gal. 2 die Stelle Gal. 2, 10 *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν, ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι*, die Dr. Pl. übersetzt: 't Eenige wat de jerus. autoriteiten vroegen, was dat wij de armen zouden *blijven* gedenken (praes.) *precies datgene* dat ik *op dat oogenblik* (aorist.) met volle toewijding *kwam* doen (p. 124).

Diesen Complex von Annahmen, so scharfsinnig und verlockend die Argumentation auch ist, muss ich zu meinem Bedauern vollständig ablehnen [1]). Beginnen wir gleich mit dem Zuletztgenannten. Dass Gal. 2, 10 die Andeutung vorliege, P. sei eben mit einer Collecte angekommen, muss ich in Abrede stellen. Denn 1) wäre es m. E. nicht sehr fein gewesen, wenn die Jerusalemer nachdem sie eben eine fette Collecte in Empfang genommen hatten, den Ueberbringern es zur Pflicht machten, solch Collectieren regelmässig fortzusetzen; 2) hätte das Moment des Fortfahrens deutlich zum Ausdruck gebracht werden müssen, wenn es vorlag (etwa *ἵνα μνημονεύοντες μὴ ἐγκακῶμεν* oder *μὴ πανώμεθα*), denn in *μνημονεύωμεν* allein ist es nicht gegeben; 3) wäre *ἐσπούδασα* kein glücklicher Ausdruck für eine soeben abgeschlossene und zum Austrag gebrachte Aktion (P. hätte vielmehr sagen müssen *ὃ καὶ ἐποίησα παραδιδοὺς τὴν λογίαν τὴν εἰς τοὺς ἁγίους τότε* oder dgl.); 4) muss sich *ὃ καὶ* c. aor. auf eine nachfolgende, nicht gleichzeitige oder vorausgegangene Handlung beziehen vgl.

[1]) Nur mit der südgalat. Hypothese mach ich eine Ausnahme; sie erscheint mir jedenfalls discutabel.

Apg. 11, 30 *ὅ καὶ ἐποίησαν ἀποστείλαντες κτλ.* Die schöne Combination fällt also leider dahin. Die Reise Gal. 2 kann keine Collectenreise gewesen sein, also mit der von Apg. 11 nicht identifiziert werden.

Aber auch die Annahme scheint mir unhaltbar, dass in Gal. 2 und Apg. 15 zwei verschiedene und auf einander folgende Verhandlungen beschrieben seien. Trotz der starken Differenzpunkte, die ich sofort hervorheben werde, tragen die beiden Berichte doch den Charakter von Dubletten. Zu Unrecht giebt Dr. Pl. der in Gal. 2 beschriebenen Verhandlung einen mehr provisorischen Charakter. Aus Gal. 2, 3 (wo ich den gewöhnlichen Text festhalte) und 6 (wo ich *οὐδὲν προσανέθεντο* mit „sie haben uns nichts dazu auferlegt" übersetze) ergiebt sich vielmehr, dass auch da die Forderung der Beschneidung gestellt war, aber zurückgezogen werden musste. Also decken sich beide Berichte in wesentlichen Punkten, in anderen ergänzen sie einander (z. B. in dem, was beide Berichte über den Anlass mitteilen). Keine Ergänzung, sondern eine unerträgliche Differenz, stellt freilich dagegen das *Aposteldekret* dar. Zwei Dinge gelten mir hier für sicher: 1) Unmöglich ist seine Einschiebung in die von Paulus Gal. 2 beschriebene Verhandlung; 2) unmöglich scheint mir aber auch, dass P. es später angenommen haben sollte. Der Mann, der den Galaterbr und den I. Korintherbrief schrieb, kann niemals sein Jawort zu diesem Compromis gegeben haben. Dass nur solche Bestimmungen in das Decret aufgenommen seien, die nicht nur rituellen, sondern auch ethischen Grund und Charakter hatten (Dr. Plooij 147), bestreite ich: welchen ethischen Gehalt hat denn das Gebot, niemals Blutwurst zu essen (um es etwas krass auszudrücken)? Das Aposteldecret muss später, ohne Zutun und ohne Zustimmung des P. erlassen sein; Apg. 21, 25 giebt den Sachverhalt richtig wieder: bei seiner letzten Anwesenheit in Jerusalem wurde es dem P. als eine inzwischen eingeführte Neuerung bekannt gegeben [1]) „Lukas" der Vf.

[1]) Mit dieser wichtigen Stelle hat Dr. Pl. sich erst nachträglich aus-

der Apg. hat irrtümlich den Beschluss antedatiert und ihn der Versammlung zugewiesen, bei der auch P. zugegen war. Diese Erkentniss hat freilich weittragende Folgen. Selbst wenn wir die Regel anwenden, die Dr. Pl. seiner kritischen Arbeit zu grunde legt, dass wir so lange zur Wahrheit der überlieferten Zeugnisse Vertrauen haben müssen, bis die Unrichtigkeit davon deutlich geworden oder im allgemeinen die Wahrheitsliebe des Berichterstatters zweifelhaft geworden ist (S. 94), ergiebt sich uns aus obiger Feststellung, dass ein Berichterstatter, dem eine solche Verwechslung passieren konnte, der dem P. die Teilnahme an einem so wichtigen Beschlusse andichten konnte, nicht sein getreuer Begleiter gewesen sein kann.

Doch das darf hier nur angedeutet werden; denn es führt uns von unserem Thema, der Chronologie ab. Immerhin hat die sehr gewichtige Differenz, die ich hier zwischen Dr. Pl. und mir fühle, auch für die Chronologie des P. als Ganzes doch einige Bedeutung. Die Datierung von Apg. 15 verschiebt sich nämlich d. h. sie muss mit der von Gal. 2 (= Act 11, 29 f.?) zusammenfallen: der Apostelconvent Act 15 = Gal. 2 war es, der 13 Jahre (P. sagt 14 J. nach antiker Zeitrechnung [1]) nach dem ersten Besuch des P. in Jerusalem und 13 + 2 Jahre (Gal. 2 : 4 + 3 Jahre) nach der Bekehrung des P. stattfand; damit verschiebt sich die chronologische Festlegung der ersten Epoche um je 2 bis 3 Jahre. Hatte Dr. Pl. folgende Jahren errechnet: 30/31 Bekehrung; 32 (33) erster Besuch in Jerusalem; Winter 45/46 Collectenreise

einandergesetzt (S. 116 Anm. 1); von seinen Bedenken gegen den historischen Character der Notiz ist beachtenswert vor allem das dritte, sie mache mehr den Eindruck einer Glosse. Ich frage dagegen: wie ist dann die „Glosse" an diesen Platz gekommen; was hat sich der Glossator, der doch auch Act 15 gelesen haben muss, dabei gedacht?

[1]) Dass Pl. 13 uud 2 Jahre rechnet, scheint mir richtig; der der antiken Zählung wegen nötige Abzug von 1 Jahr wird meist unterlassen. Doch vgl. Lietzmann Zeitschr f. wiss. Theol. 1911 S. 352 f.

nach Jerusalem (Act 11, 29 f. = Gal. 2, 1 ff.); Frühjahr 48 Apostelconvent, so kann unter obiger abweichender Voraussetzung, dass Act 15 = Gal 2, 1 ff. ist, nur das letzte Jahr festgehalten werden: für Act 15 und Gal. 2, 1 ff.; denn dies ist durch die relative Chronologie an die Zeit des korinthischen Aufenthaltes gebunden und muss etwa 2 Jahre früher angesetzt werden. Also haben sich die vorangehenden Datierungen zum Teil zu ändern: 46 bis 47 für die erste Missionsreise (nach Südgalatien) könnte bleiben, aber der erste Besuch in Jerusalem kann nicht 32 (33), sondern muss 35 (36) stattgefunden haben und — was von allergrösster Wichtigkeit ist — die *Bekehrung des Paulus* kann nicht schon 30/31 gewesen sein, sondern erst 33 (34). Das ist eine grosse Erleichterung; denn nicht nur wird der Uebergang „von Jesus zu Paulus" rätselhaft, wenn nur 1 bis 2 Jahre zwischen Jesus Tod und der Bekehrung des P. liegen, auch die Apg. 1—8 berichteten Ereignisse sind schwerlich in 1 bis 2 Jahren unterzubringen.

Dagegen bleiben die Datierungen für die dem Apostelconcil folgenden Ereignisse durch obige Differenz an sich unberührt. Hier finde ich besonders verdienstlich und glücklich die Erörterungen über die relative Chronologie, d. i. Zeitdauer und Zeitfolge der Reisen u.s.w.; also Beginn der zweiten Missionsreise Sommer 48, Fahrt nach Macedonien Herbst 48, Ankunft in Korinth Neujahr 50, also der Aufenthalt in Macedonien etwa ein Jahr (in Philippi, Thessalonich, Beröa jedesmal einige Monate); weiter Juli/Aug. 51 Fahrt von Corinth nach Ephesus; nun bringt Dr. Pl. ziemlich viel Zeit, nämlich über ein Jahr in Anrechnung für die Reise nach Syrien—Palestina (incl. den Besuch in Jerusalem vgl. Apg. 18, 22, der mir nicht ganz gesichert erscheint) und die Rückreise nach Ephesus; doch mag das gerechtfertigt sein; also P. in Ephesus Herbst 52 bis Herbst 55, P. in Troas Herbst 55 bis Frühjahr 56, Aufenthalt in Mazedonien und Hellas März 56 bis Febr. 57. Hier möchte ich kleine Aenderungen vorschlagen: ein halbes Jahr für Troas ist mir nach II Cor. 2, 12 f. zu viel, ebenso das halbe Jahr, das Pl.

für Macedonien in Anschlag bringt. Dr. Pl. fühlt sich natürlich an die τριετία gebunden, die Apg. 20, 31 beiläufig für die ephesinische Tätigkeit angegeben wird. Ich möchte jedenfalls die Abreise von Ephesus später setzen und dann entweder die Tätigkeit in Ephesus länger ausdehnen oder ihren Beginn später setzen. Der Vorteil ist dann nämlich der, dass wir so etwas mehr Spielraum für die korinthischen Ereignisse (ein oder zwei Briefe der Gemeinde an P., vier oder fünf Briefe des P. an die Gemeinde, dazu der Zwischenbesuch) haben. Nun folgt der Rest der Ereignisse: Abschied von Corinth Febr. 57, von Philippi April 57 (15. April sagt Pl. weil er P. direct nach Ablauf der Passa-woche reisen lässt), Pfingsten 57 Ankunft und Gefangennahme zu Jerusalem, 57—59 Gefangenschaft zu Caesarea, Herbst 59 bis Frühjahr 60 Reise nach Rom, die römische διετία 60—62. Mit diesem Datum endigt die chronologische Untersuchung; denn eine weitere Periode kommt für den Geschichtsforscher nicht mehr in Betracht, da directe Zeugnisse fehlen. Auch die Einreihung der Briefe in das chronologische Schema hat der Vf. dem Leser überlassen; doch ist sie leicht nachzuliefern:

I. Thessalonicherbrief	50
II. Thessalonicherbrief	50 oder Beginn 51
Galaterbrief (nach Plooij)	48
(nach gewöhnl. Einreihung)	53 bis 55
I. Corintherbrief	Ostern 55
Thränenbrief (II Cor. 2, 1 ff.; = II Cor. 10—13 ??)	Anfang 56
II. Corintherbrief 1—13 (oder 1—9)	Mitte 56
II. Corinther 10—13 (?)	Ende 56
Römerbrief	Anfang 57
Colosser- und Philemonbrief (wenn von Cäsarea aus)	57 bis 59
Col.-, Philemon- und Philipbrief (wenn von Rom aus)	60 bis 62.

Freilich stellen diese Datierungen nur einen Versuch dar; Sicherheit haben wir nur bei den Thessalonicherbriefen, dem Römerbrief und vielleicht dem 1. Corintherbrief. Die Chronologie der Briefe hat ihre eigenen Probleme neben der Chronologie des Lebens des Paulus. Vielleicht widmet Dr. Pl. ihr noch einmal eine sein treffliches Buch ergänzende Studie. Im übrigen schliesse ich wie Dr. Grosheide (a. a. O.): aan den schr. komt groote dank toe voor zijn degelijke studie.

MEDEDEELING.

Wij ontvingen van Prof. Ad. Erman te Berlijn een *Bericht über das Wörterbuch der ägyptischen Sprache* (Sitzungsber. preuss. Ak. d. Wiss. 1919. IV). Zooals velen bekend zal zijn, wordt, sedert 1897, op de bovenste verdieping van het Museum te Berlijn gewerkt aan een woordenboek der aegyptische taal. Over de noodzakelijkheid van het tot stand komen van zulk een werk zal ieder kunnen oordeelen, die bij zijne studiën vaak smartelijk het gemis van zulk een hulpmiddel moest ontberen. Van de bestaande woordenboeken is dat van Levi minderwaardig, het meesterwerk van Brugsch verouderd, het *Glossar* van Erman, in zijne soort onovertrefbaar, voor uitgebreide studie te klein.

Prof. Erman deelt nu een en ander mede aangaande den voortgang van de grootsch opgezette berlijnsche onderneming. Velen van de beste aegyptologen — ook uit de landen, die thans in Duitschland slechts den vijand zien — wijdden hunne krachten aan het bewerken der texten. Bijna alle opschriften en papyri moesten opnieuw worden afgeschreven of met het oorspronkelijke vergeleken. Ook het naar den inhoud onbelangrijke moest worden doorgezien, daar het immers taalkundig belangrijke gegevens zou kunnen bevatten. Dit was op zichzelf reeds een ontzachlijke arbeid. Al het verkregene moest nu evenwel ook bewerkt en vertaald worden. Daarop werd elke text op *Zettel* in *Stellen* verdeeld van ongeveer vijf en twintig woorden. Deze *Zettel* werden autographisch vermenigvuldigd en als bewijsplaatsen voor elk woord gebezigd. Zoo ontstonden eenige kamers met cartonnen doozen, waarin tot nu toe 1 375 000 *Zettel* alphabetisch gerangschikt zijn.

Het werk is thans zoo ver, dat blijkt, hoe over het algemeen de nog niet bewerkte texten niet veel belangrijks meer opleveren. Men heeft de hoofdzaak achter den rug en wil niet, terwille eener onnoodige volledigheid, met den ballast van vele bewijsplaatsen voor reeds bewezen woorden opgescheept zitten.

Prof. Erman en Dr. Grapow zijn nu sedert negen jaar bezig uit de vele doozen een woordenboek te maken. Dit geschiedt in dier voege, dat vóór elke stapel *Zettel*, die een bepaald woord in eene bepaalde nuanceering vermelden, een *Zwischenzettel* geplaatst wordt met het voorloopig resultaat. Deze *Zwischenzettel* vormen den text van een voorloopig manuscript; de meest karakteristieke voorbeelden worden daaraan toegevoegd; text en voorbeelden zullen afzonderlijk gedrukt worden. Voorloopig is het nog niet zoover. Het voorloopig manuscript is klaar tot en met de letter ḫ, d.w.z. voor ongeveer twee derden. Maar ook het afgesloten gedeelte blijft *im Fluss;* telkens wordt bij de bewerking iets nieuws ontdekt of eene fout verbeterd.

Men kan den arbeid, de volharding en de scherpzinnigheid, aan deze reusachtige onderneming ten koste gelegd, moeilijk te hoog schatten. Vooral wie iets weet van de schier onoverkomelijke moeilijkheden, welke de aegyptische taal en vooral de aegyptische orthographie den vakman bereiden, gedenkt met eerbiedige bewondering de mannen van het W. B.

Moge het grootsche werk door de ongunst der tijden niet worden belemmerd. Moge het bovenal den onvermoeibaren Erman, den trouwen en zelfverloochenenden eersten dienaar der aegyptologie, gegeven zijn de voltooiïng van zijn werk te aanschouwen!

G. VAN DER LEEUW.

INGEKOMEN BOEKWERKEN.

(*Wordt vervolgd.*)

Sinds de vorige opgave zijn nog bij de redactie ingekomen:

Burney, *The book of Judges*, Revington, London, 1918.

G. C. Aalders, *Profeten des ouden verbonds*, J. H. Kok, Kampen, 1919.

Spitta, *Die Auferstehung Jesu*, Göttingen, 1918.

J. de Zwaan, *Antieke kultuur*. 2de druk, Erven Bohn, Haarlem, 1918.

Dr. R. Miedema, *Koptische bouwkunst*, m. vele afb., T. v. Rossem, Amsterdam, 1918.

Vance, *Gods onveranderlijk en eeuwig plan voor des menschen behoudenis*, J. H. Kok, Kampen, 1918.

Dr. D. A. W. Sloet, *De tijd van Christus' geboorte*, Bussum, Brand, 1919, 74 blz.

Acta societatis liturgicae sancti Willibrordi, anno MCMXVIII, Utrecht, Dekker en van de Vegt. (16 blz.)

Dr. C. Brakman Jz., *Opstellen over onderwerpen uit de Latijnsche letterkunde*, Leiden, Brill (176 blz.).

R. G. Collingwood, *Religion and Philosophy*, London, Macmillan, 1916 (219 p. 5 sh.).

Percy Gardner, *Evolution in Christian Ethics*, London, Williams and Norgate 1918 (274 p.).

W. von Goethe, *Herman en Dorothea*, vert. door Dr. H. Pierson, Amsterdam, ten Have 1918 (87 blz., *f* 0.75).

Fr. Paulsen, *Inleiding tot de Wijsbegeerte* vert. d. P. H. Hugenholz Jr. en Meta A. Hugenholtz, 2de druk, Amsterdam, Van Campen [1918] (298 blz.).

May Sinclair, *A defence of Idealism, some questions and conclusions*, London, Macmillan 1917 (396 p., 12 sh.).

W. R. Sorley, *Spinoza* (Third annual lecture on a Master-Mind, Hen-

riette Hertz Trust), London, published f. the Britisch Academy, Oxford University Press (20 p., 1/6 sh.).

E. de Waard, *Het erf der vaderen,* drama in vijf bedrijven, Groningen, Noordhoff 1918 (132 blz.).

J. de Zwaan, *Imperialisme van den Oudchristelijken geest,* Haarlem, Erven Bohn, 1919 (390 blz.).

DE DOGMENHISTORISCHE THEORIEËN VAN ERNST TROELTSCH,

door Prof. Dr. J. LINDEBOOM (Groningen).

In de groote encyclopaedische publicatie „Die Kultur der Gegenwart" verscheen in 1906 eene uitgebreide verhandeling van den (toenmaligen) Heidelberger hoogleeraar Ernst Troeltsch: „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit", die zeer de aandacht trok [1]). De toen reeds vooraanstaande geleerde, die zoowel op het gebied der systematische als op dat der historische theologie zijne sporen verdiend had [2]), gaf daarin beschouwingen over en waardeeringen van Reformatie en Protestantisme, die veelszins nieuw waren en, met alle erkenning van 's schrijvers groote geleerdheid en oorspronkelijke opvattingen, niet zonder veel bedenkingen door theologen en historici werden ontvangen. Geen wonder, want een punt, dat tot dusver zoowel voor profane als voor kerk-historici vrijwel in confesso was, nam. de revolutioneerende beteekenis van de Reformatie en van het optreden van het Protestantisme, werd hier in twijfel getrokken, de waarde van de Reformatie en van het oudere Protestantisme voor den nieuwen tijd aanmerkelijk lager aangeslagen dan men placht te doen, en de samenhang tusschen beide en de middeleeuwsche wereld heel wat nauwer geoordeeld. Ongeveer terzelfder tijd vond Troeltsch gelegen-

[1]) *Die Kultur der Gegenwart*, 1. Teil, IV. Abt. *(Geschichte der christlichen Religion)*, Berlin—Leipzig 1906, S. 253—458. — Het stuk van Troeltsch was in „Sonderabdruck" reeds in 1905 verschenen.

[2]) Eene algemeene karakteristiek van Troeltsch' wijsgeerig, historisch en theologisch standpunt gaf Bornhausen in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 5. Bnd., Tübingen 1913, i. v. T.

heid zijne denkbeelden nader toe te lichten in eene rede: „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt'', gehouden den 21 April 1906 op de 9e „Versammlung deutscher Historiker" te Stuttgart [1]). De vergadering was zeer onder den indruk der imponeerende verhandeling; op voorstel van Karl Müller zag men af van onmiddellijke discussie, daar de besproken kwesties de perken van debat-opmerkingen te buiten gingen; achteraf verweten de tegenstanders elkander hun zwijgen, dat als onbepaalde instemming zou kunnen worden beschouwd [2]). Spoedig kwamen in kritieken en verhandelingen de bezwaren voor den dag, waarover beneden meer; toch ontbrak ook de toon van hooggestemde bewondering niet, en niemand minder dan Walter Köhler, de bekwame kenner der Reformatie, sprak van het stuk in de „Kultur der Gegenwart" als van een „Dogmengeschichte der Reformationszeit", „prächtig gelungen, in ihrer Art klassisch in präciser Formulierung und Weite der Gesichtspunkte" [3]). Van zijn kant heeft Troeltsch in den tweeden druk van deze verhandeling zijne uiteenzettingen aanmerkelijk uitgebreid [4]), en vervolgens in eene reeks artikelen over „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" [5]), later verschenen als 1. Band zijner „Gesammelte Schriften" [6]), zijne opvattingen uitvoerig uitgewerkt en toege-

---

[1]) Deze rede is, vollediger dan zij werd uitgesproken, opgenomen in de *Historische Zeitschrift*, 97. Bnd. (1906), S. 1—66, en later, onder bovengenoemden titel, eenigszins uitgebreid en met inachtneming van geopperde kritiek afzonderlijk verschenen als 24. Band der *Historische Bibliothek*, München--Berlin 1911 (Wanneer hierben. de „Rede" wordt aangehaald geschiedt dit naar deze laatste uitgave).

[2]) Vgl. Georg von Below, *Die Ursachen der Reformation*, in *Historische Zeitschrift*, 116. Bnd. (1916), S. 387 fg. (Von Below was voorzitter van den Stuttgarter „Historikertag").

[3]) W. Köhler in *Theologischer Jahresbericht*, 25. Bnd., IV. Abt. (1906), S. 511.

[4]) *Die Kultur der Gegenwart*, 1, IV², Berlin—Leipzig 1909, S. 431—755.

[5]) Verschenen sedert 1907 in het *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.

[6]) E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, *Gesammelte Schriften*, 1. Teil, Tübingen 1912.

licht. Verder heeft hij in belangrijke artikelen, meest in de „Historische Zeitschrift" — welke beneden nader ter sprake zullen komen — gelegenheid gevonden zijne theorieën naar aanleiding van enkele cardinale kwesties in het licht te stellen, dikwijls niet zonder eenige wijziging, althans verzachting, van het bijna paradoxale, dat zijne eerste uitlatingen kenmerkte. Geregeld is de zaak in de wetenschappelijke gedachtenwisseling in Duitschland aan de orde gebleven, en hoewel men op menig punt den sedert naar Berlijn geroepen geleerde heeft toegegeven, kan toch niet worden gezegd, dat zijne theorieën zonder meer bij een eenigszins belangrijk aantal historici en theologen zijn aangenomen. In het herdenkingsjaar der Reformatie 1917 is de door hem naar voren gebrachte opvatting nog eens weer opnieuw onderwerp van bespreking geworden in vele jubileumsgeschriften, waarbij uit den aard der zaak het nationale Luther-enthousiasme niet de gunstigste voorwaarden schiep voor onbevooroordeelde waardeering. — Hier te lande heeft men aan deze dingen bitter weinig aandacht geschonken. Eene uitzondering moet worden gemaakt voor een proefschrift der Vrije Universiteit, van de hand van Dr. B. B. Keet[1]), over de theologie van Troeltsch, waarin ook diens dogmenhistorische beschouwingen naast de wijsgeerige, dogmatische en ethische eene plaats en eene korte bespreking gevonden hebben. Ik herinner mij verder eene recensie van Dr. J. R. Slotemaker de Bruyne in „Theologische Studiën"[2]), en hiermede is naar mijn weten het voornaamste, en vrijwel het eenigste opgenoemd dat hier te lande over Troeltsch' dogmenhistorischen arbeid verschenen is. Aanleiding genoeg om van bedoelde theorieën hier een beknopt overzicht te geven en te trachten er een oordeel over te vormen.

Welke zijn deze, reeds om de gewekte belangstelling merkwaardige beschouwingen? Het is niet gemakkelijk om ze in enkele uitspraken samen te vatten, niet alleen omdat zij diep

---

[1]) B. B. Keet, *De theologie van Ernst Troeltsch*, Amsterdam 1913.

[2]) *Theol. Stud.*, 1914, blz. 124—136 (nr. aanl. v. d. *Soziallehren).*

indringen in groote gebieden der dogmenhistorie en breken met enkele als zeer onomstootelijk beschouwde traditioneele waardeeringen, maar ook omdat een drietal hoofdgedachten moeten worden onderscheiden, onderling verschillend maar geenszins los van elkaar. Door slechts één dezer drie naar voren te brengen en de beide andere op den achtergrond te laten, of wel door ze zonder scherpe onderscheiding door elkaar te laten loopen, doet men licht aan Troeltsch' bedoelingen onrecht — waartoe hij trouwens zelf aanleiding heeft gegeven door, althans in het stuk in „Die Kultur der Gegenwart", zijne leidende gedachten niet steeds met gelijke scherpte te doen uitkomen. Daarom houde men wel in 't oog, dat Troeltsch in de eerste plaats den nadruk wil leggen op den nauwen samenhang tusschen godsdienst en cultuur der Reformatie en die der Middeleeuwen. waardoor gene in hoofdzaak als eene, zij 't ook min of meer veranderde, principiëele voortzetting van deze zijn te beschouwen. In de tweede plaats is daar de scheiding, die hij maakt tusschen „Alt-" en „Neu-Protestantismus", zijnde het eerste in beginsel eene slechts uitwendige modificatie van middeleeuwsche religie en theologie, met als gevolg eene waardeering van het wereldlijke leven en van de wereldlijke cultuur, welke geheel bij de kerkelijk georiënteerde der Middeleeuwen aansluit, terwijl daarentegen het tweede, omstreeks de tweede helft der 17e eeuw beginnende, een volkomen „Neuanfang" beteekent van de moderne wereldbeschouwing, waarin cultuur en wereldlijk leven in beginsel geseculariseerd zijn. En in de derde plaats haalt Troeltsch in het volle licht de min of meer kettersche bewegingen en gedachtenwerelden van mystieken, humanisten, Dooperschen, mannen-van-het-inwendig-woord, in één woord van spiritualisten, die eene afzonderlijke reformatorische hoofdstrooming vertegenwoordigen, welke tot dusver in de historische waardeering te weinig tot haar recht kwam tengevolge van de groote aandacht, die aan de meer confessioneele reformatiestroomingen werd besteed, hoewel zij, veel meer en meer direkt dan deze laatste, tot de moderne levens- en wereld-

beschouwing heeft bijgedragen. — Reeds uit deze zeer onvolledige kenschetsing van Troeltsch' hoofdgedachten blijkt duidelijk eene beschouwingswijze, die voor zijne theologische en dogmenhistorische beschouwingen zeer karakteristiek is: hij wil de kerk- en dogmengeschiedenis beschouwen in innig verband met, en met de meeste aandacht voor wederkeerige beinfluenceering van de algemeene beschavingsgeschiedenis, gelijk hij trouwens in het algemeen streeft naar synthetische beschouwingen, waarin de godsdienst in het geheel der geestelijke verschijnselen, de theologie in hare beteekenis voor de wetenschappelijke encyclopaedie worden gewaardeerd. Het spreekt vanzelf, dat dit tot afwijking van traditioneele opvattingen moet leiden; in dit geval beteekent het veelszins eene breuk met de door theologen vrijwel algemeen erkende geheel eenige beteekenis van Luther en zijne Reformatie voor de gansche cultuurgeschiedenis. In het oude veilige hoekje der onweersproken waardeering van het Hervormingsgebeuren stond die beteekenis buiten eenigen twijfel vast; anders wordt het, wanneer Troeltsch aantoont, dat veel van wat de glorie der moderne wereldbeschouwing uitmaakt met Luther en zijne gedachtenwereld slechts in zeer, zeer indirekt verband staat, en dat het groote geheel, hetwelk men als moderne levens- en wereldbeschouwing pleegt aan te duiden, slechts voor een klein gedeelte op rekening mag worden gesteld van Luther's revolutioneerenden arbeid, integendeel uit geheel andere, door de Reformatie 't zij nog ongekende, 't zij versmade bronnen is voortgevloeid. Zoo spreekt Troeltsch dan ook beslist afwijzend van de vele theologen, welke „die moderne Welt als einen etwas kulturell erweiterten Protestantismus ansehen, während in ihr meines Erachtens unwiderleglich völlig neue geistige und ethische Richtungen emporgekommen sind" [1]).

Troeltsch' theorieën weergevende is men geneigd te zeggen, dat hij van Luther's beteekenis — deze naam hier genomen

---

[1]) *Die Kultur der Gegenwart*, 1, IV², S. 747.

als aanduiding van het grootere complex: Reformatie — wat af doet. Maar eene dergelijke uitlegging ware onjuist, want te grof Troeltsch beseft zeer goed, dat Luther eene diepe caesuur in de geschiedenis van het Christendom beteekent, maar hij acht het verkeerd, dat men de Middeleeuwen in geestelijk opzicht bij hem doet eindigen. Gelijk bekend is heeft de terminus ad quem der Middeleeuwen, zooals trouwens het geheele begrip media aetas, den lateren historici veel zorgen gebaard [1]). Men is gaan inzien, dat vroegere geslachten het zich wel eens wat te gemakkelijk hebben gemaakt, wanneer zij een tijdperk van middeleeuwsche „barbaries" als één groote donkere plek op de chronologische kaart aanduidden. Het was vooral de traditioneele Reformatie-beschouwing der kerkhistorici, welke, samen met de geschiedenis-opvatting der humanisten — letterkundige beschouwingen hebben in dezen op de waardeering van het verleden grooten invloed uitgeoefend [2]) —, er toe heeft meegewerkt, dat men kon meenen na het begin der zoogen. „nieuwe geschiedenis" met de voorafgaande periode te hebben afgerekend. Immers, het lag geheel op de lijn der Protestantsche historie, dat men continuïteit loochende met de periode van het pausdom, en het godsdienstig-geestelijk leven der Reformatie als eene voortzetting beschouwde van oorspronkelijk zuiver Christendom uit apostolischen en patristischen tijd [3]). Men is tegenwoordig van de onhoudbaarheid dezer opvatting vrijwel overtuigd — reeds Newman was een der eersten, die er diepgaande kritiek op uitoefende —, en zoo zegt ook Troeltsch: „Die Reformation ist keine einfache Erneuerung des Urchristentums". Maar hij gaat nog een stap verder en poneert als een

---

[1]) Vgl. van den laatsten tijd Alfred Dove, *Der Streit um das Mittelalter*, in *Historische Zeitschrift*, 116. Bnd. (1916), S. 209—230.

[2]) Vgl. I. H. Gosses, *Karakter en studie van de geschiedenis der Middeleeuwen*, in *Onze Eeuw*, Jrg. 10 (1910), Dl. I, blz. 206—232.

[3]) Waarbij men dan vaak op haast naïeve wijze tal van grootmachten der vroeg-middeleeuwsche Roomsch-Katholieke theologie bij de autoriteiten van een oorspronkelijk Christendom rekende; de lateren daarentegen bleven gewraakt.

„grundlegende Satz, der die Voraussetzung für jedes historisches Verständnis des Protestantismus ist": „der Protestantismus ist in seinen wesentlichen Grundzügen und Ausprägungen eine Umformung der mittelalterlichen Idee, und das unmittelalterliche Moderne kommt als Modernes erst voll in Betracht, nachdem die erste und klassische Form des Protestantismus zerbrochen und zerfallen war"[1]) — d. i. dus nadat het Oud-Protestantisme voor een Nieuw-Protestantisme had plaats gemaakt. Die „mittelalterliche Idee" nu, waarvan Troeltsch de voortzetting ziet in het Oud-Protestantisme, was de gedachte der middeleeuwsche cultuur, welke, in haar vollen omvang, kerkelijk-Christelijke cultuur was, berustend op het feit der bovennatuurlijke verlossing, voortgezet en bevestigd in het goddelijk-kerkelijk instituut met zijne verzakelijkte sacramenten, geconcentreerd in eene alles regelende hiërarchie. Van uit dit kerkelijk-godsdienstig beginsel wil juist, en vooral, de Roomsch-Katholieke kerk, draagster der middeleeuwsche cultuur, het gansche leven met zijne natuurlijke noodwendigheden en peripherische sociale problemen beheerschen. Hoe heeft zij dit gedaan — om de vraag in Troeltsch' eigen woorden te herhalen : — „wie hat die Kirche ihr Verhältnis zu den auszerchristlichen Tatsachen und Idealen des sozialen Lebens gestaltet und mit innerlich gedanklicher Motivierung gestalten können?" Het antwoord moet luiden: door de theorie van het Christelijk natuurrecht; deze theorie is het ook, die het haar huldigend Oud-Protestantisme grootendeels tot voortzetting van middeleeuwsch Christendom maakt.

Voor wij verder gaan is het hier de plaats na te gaan wat Troeltsch onder deze — trouwens niet door hem uitgevondene — theorie verstaat. Het is niet altijd even gemakkelijk zijne bedoeling in dezen te vatten; zoomin in zijne „Soziallehren" als in de „Kultur der Gegenwart" is hij hierover voldoende duidelijk, en men moet eigenlijk een speciaal aan dit onderwerp gewijd

---

[1]) *Die Kultur der Gegenwart*, 1, IV², S. 436.

tijdschriftartikel opslaan om over deze stof goed te worden ingelicht [1]). Het raakt echter een der meest principiëele punten in zijne beschouwingen, hetgeen hier eenige onderbreking van zijne Reformatie-uiteenzettingen moge wettigen. — Het natuurrecht, of liever: de zedelijke natuurwet, waaruit alle rechtsregels en sociale instellingen voortspruiten, is eene gedachte der Stoa, door het Christendom als Christelijk natuurrecht overgenomen, en wel vóór den val te verstaan als absoluut natuurrecht, daarna als relatief, getroebeld natuurrecht. Dit laatste beheerscht de verhoudingen in deze zondige wereld, waarom dan ook aan de kerk — welke als handhaafster van decaloog en lex Christi het absolute natuurrecht vertegenwoordigt — oppergezag toekomt in alle zaken van wereld en (wereldsche) cultuur. Het is Thomas van Aquino geweest, die deze „Stufengang von der Natur zur Gnade" wetenschappelijk wijsgeerig en staatsrechterlijk heeft uitgewerkt, alles volgens het beginsel: „gratia praesupponit ac perficit naturam". Het goddelijk gehalte van alle natuurlijk en profaan gebeuren wordt er als 't ware door gesanctioneerd, het domineerende en tot aanvullen en ingrijpen bevoegd zijn van het kerkelijke er door gewettigd. — Maar niet alleen in het Roomsch-Katholicisme is — tot op dit oogenblik — de leer van het natuurrecht dé oplossing van het probleem der verhouding van Christendom en (wereldsche) cultuur. Ook het confessioneele Protestantisme, Lutheranisme en Calvinisme, heeft haar gehuldigd. Echter niet zonder eenige wijziging. Voor het Lutheranisme bestaat deze wijziging hierin, dat het breekt met de dubbele moraal van eene massa-ethiek, georiënteerd naar het relatieve natuurrecht en van eene monachale ethiek, beantwoordend aan absoluut natuurrecht en lex Christi. De Christelijke eischen worden daarom beperkt binnen het kader van het relatieve

[1]) E. Troeltsch, *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht* in *Historische Zeitschrift*, 106. Bnd. (1911), S. 237—267. Vgl. Troeltsch, *Soziallehren*, S. 163—174, 484 fgg., 532—549, 657—670, en ook Keet, *De Theologie van E. T.*, blz. 148—154.

natuurrecht, maar dit, aan den anderen kant, door conservatisme, traditionalisme, absolutisme in regeeringsvorm, „berufsmässige Gliederung" van het sociale leven, enz. binnen bepaalde perken gehouden waar de christelijke liefde en de christelijke eisch niet voor ál te pijnlijk conflict worden gesteld. Daarmee krijgt het Luthersche, oud-Duitsche cultuurleven zijn conserveerend, quietistisch, „liebenswürdig", maar ook ietwat futloos karakter. — Anders weer is de modificatie van de natuurrechtsleer in het Calvinisme. Hier niet, als in het Lutheranisme, een angstvallig gesnoeid houden der civitas terrena volgens traditioneele normen en maten, opdat de eischen der civitas Dei voor verwerkelijking vatbaar blijven, neen, het Calvinisme waagt het meer met het natuurrecht, doch slaat dit tegelijkertijd hooger aan in de waardeering, beschouwt aan het relatieve natuurrecht minder het relatieve, door de zonde getroebelde, dan wel het oorspronkelijke, goddelijke, absolute, en erkent in staats- en rechtsordeningen veel meer het van God gewilde (en niet het „poena et remedium peccati"); anders gezegd: het Calvinisme doet het (relatieve) natuurrecht meer tot het absolute naderen, stelt het in scherpere tegenstelling tegenover de wereld, maar doet eveneens de innerlijke liefdesethiek van het Nieuwe Testament terugtreden achter de juridische ethiek van het Oude. — Daarentegen nadert bij de Protestantsche dissenters de leer van het natuurrecht hare ontbinding; immers, voor zoover zij weerlooze Christenen, passieve lammeren van Christus zijn, verdragen zij de (relatieve, zondige) natuurrechterlijke ordeningen als beproevingen voor de — al of niet eschatologisch gekleurde — godzaligheid; of wel, voor zoover zij agressieve, revolutioneerende enthousiasten zijn, erkennen zij geen relatief natuurrecht, alleen een absoluut, identisch met lex Christi en apostolische gemeenschapsinrichting, dat desnoods met geweld wordt doorgezet. Bij het mystieke dissentertype eindelijk wordt natuurrecht en sociale en cultuurorganisatie tot het „adiaphoron", het van uit vroomheidsstandpunt onbelangrijke, dat men in opperst individualisme kan aanvaarden

of verwerpen. Dan is natuurrecht geen vroomheidszaak meer, en straks komt het rationalistische, neutrale natuurrecht der Aufklärung, door een Huig de Groot voorbereid, en neemt de verdere hoede van het natuurrecht, zijne systematische uitwerking ten dienste der civitas terrena over, maar nu zonder bijzondere goddelijke openbaring, zonder zonde-pessimisme, doch met innerlijke rede en „diesseitig" optimisme.

Tot zoover over Troeltsch' natuurrechtbeschouwingen. In menig opzicht bevatten zij cardinale punten van zijne dogmenhistorische theorieën; zij zijn hem o. a. eene aanwijzing van de continuïteit in levens- en wereldbeschouwing tusschen Roomsch-Katholicisme eenerzijds, en confessioneel Oud-Protestantisme anderzijds, en ook dienen zij hem om aan te toonen, hoe dissenter-dom, mystieken, Dooperschen enz. veel meer verband houden met latere (Nieuw-Protestantsche) levens- en wereldbeschouwing en deze direkter hebben voorbereid, dan het Oud-Protestantisme zulks deed. „Der alte, echte Protestantismus des Luthertums und des Calvinismus ist als Gesammterscheinung trotz seiner antikatholischen Heilslehre durchaus im Sinne des Mittelalters kirchliche Kultur, will Staat und Gesellschaft, Bildung und Wissenschaft, Wirtschaft und Recht nach den supranaturalen Maszstäben der Offenbarung ordnen und gliedert wie das Mittelalter überall die Lex naturae als ursprünglich mit dem Gottesgesetz identisch sich ein. Der moderne Protestantismus seit dem Ende des 17. Jahrhunderts ist dagegen überall auf den Boden des paritätischen oder gar religiös indifferenten Staates übergetreten.... Er hat grundsätzlich neben sich ein völlig emanzipiertes weltliches Leben anerkannt, dasz er weder direkt noch indirekt durch Vermittelung des Staates mehr beherrschen will. Im Zusammenhange damit hat er seine alte Lehre von der diese Beherrschung ermöglichenden und fördernden Identität der Lex Dei und Lex naturae bis zum völligen Unverständnis vergessen"[1]).

---

[1]) E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Prot. u. s. w.*, S. 25.

De eerste dezer aangehaalde zinnen brengt ons nu weer terug tot de continuïteit van Middeleeuwen en Oud-Protestantisme. Troeltsch toetst haar aan de vier „Hauptschöpfungen"[1]) der Reformatie, zijnde: a. „Der Gnaden- und Glaubensbegriff der Ref.", b. „Ethik und Kultur der innerweltlichen Askese", c. „Staatskirchentum der Ref.", d. „Die supranaturale Autorität der Kirche und des Schriftworts". Gaan wij ze in 't kort na. Ad a: Het genadebegrip der Reformatie is minder de Paulinische *πνευμα*, dan wel de Augustijnsche gratia, „eine Gnadenspendung der Kirche", „nur ihrem Inhalt nach anders gedeutet"[2]); Luther's „Glaubensbegriff" was niet anders dan „subjektive Aneignung" der genade, maar deze „Aneignung" was niet iets specifiek nieuws, veelmeer eene consequentie van het ethische naar voren brengen van het wilsmoment, zooals dit reeds door mystiek en nominalisme was gemoveerd[3]) Ad b: Ook het confessioneele Protestantisme beoogt: „universale christliche Weltgestaltung" op den grondslag der identificatie van lex naturae en lex Christi; er is zoomin eene achttiende-eeuwsche „Säkularisationsstimmung" als een overlaten en prijsgeven van de wereld gelijk bij apostolisch Christendom en Dooperschen. Weliswaar is met de Roomsche „auszerweltliche", d.i. monachale, wereldontvluchtende ascese gebroken, maar het Lutherdom substitueert haar door quietistisch „bleiben im Beruf" (vgl. boven), het Calvinisme — in dezen van oneindig grooter sociale beteekenis — door de „innerweltliche" ascese, het aangrijpen en ómscheppen van de wereld ter meerdere eere Gods. Maar ascese blijft dit, en als zoodanig kent het aan de cultuurverhoudingen geen zelfstandige ethische waarde toe; altijd blijft een puriteinsch wantrouwen tegenover het natuurlijke, als bij middeleeuwsche depreciatie van het wereldsche[4]). Ad c: Praktisch blijft de kerk een zeker gezag over den staat uit-

[1]) In den eersten druk van *Die Kultur d. G.*, 1, IV, spreekt T. minder juist van „vier Grundideeen".

[2]) *Die Kultur der Gegenwart*, 1, IV², S 439.

[3]) *T. z. p.*, S. 441.

[4]) *T. z. p.*, S. 443 fg.

oefenen, al treedt voor de hiërarchie het autoritatieve Woord Gods in de plaats; de identificatie van lex naturae en lex Christi legt den wereldlijken machthebbers zekere verplichtingen op om zich in dienst der kerk te stellen. Staat en kerk zijn twee functies van het ééne corpus christianum, en intolerantie en repressie zijn daarom in het Oud-Protestantisme zoo goed als in het Katholicisme noodzakelijke consequenties van kerkelijk gekleurde opvattingen van het staatsrecht [1]). Ad d.: Autoritatieve macht der Schrift, en dientengevolge der kerk, is van het vorige als 't ware de voorwaarde. Opus operatum, hiërarchie, traditie mogen als bovennatuurlijk fundament vervallen, zooveel te belangrijker wordt in dezen de functie van den Bijbel, met hetzelfde bovennatuurlijk gezag bekleed; principiëel verandert niets, ja, er bestaat in het confessioneele Protestantisme zelfs eene neiging dit „character indelebilis" over te brengen op de symbolische geschriften [2]).

Laten wij voorloopig de vraag rusten, in hoeverre wij met deze conclusies kunnen meegaan. Troeltsch zelf, hoewel ze natuurlijk geheel voor zijne rekening nemend, zou de laatste zijn om te willen zeggen, dat hiermee de Reformatie voor goed in den middeleeuwschen hoek is gedrongen. Hij weet er óók van te gewagen, dat zij een Janusgelaat heeft, ziende zoowel naar de moderne wereld als naar de Roomsch-Katholieke middeleeuwsche, en al is zij geen „Schöpfer" van eerstgenoemde geweest, zij heeft haar wel „befördert, befestigt, gefärbt" [3]). Niet op het gebied der cultuureffecten lag hare beteekenis; daartoe stonden haar in den weg haar traditioneel supranaturalisme, haar onwetenschappelijke geschiedbeschouwing binnen het kader van zondeval en Daniëlische periodenindeeling, haar middeleeuwsch geocentrisch wereldbeeld, haar zonder kritiek

---

[1]) *T. z. p.*, S. 450 fg.; vgl. *Die Bedeutung des Prot. u. s. w.*, S. 35 fgg.

[2]) *Die Kultur der Gegenwart*, 1, IV[2], S. 453; vgl. *Die Bedeutung des Prot. u. s. w.*, S. 33 fg.

[3]) *Die Kultur der Gegenwart*, I, IV[2], S. 432; *Die Bedeutung des Prot. u. s. w.*, S. 85.

overgenomen christologisch-trinitarische dogmatiek. Maar haar positieve waarde, het „wesentlich neue" steekt in haar religieuse beteekenis[1]; Troeltsch kan zelfs getuigen, dat de religie der moderne wereld door het Protestantisme is bepaald geworden, en dat hier zijne grootste beteekenis ligt[2]. In beginsel heeft het Protestantisme het sacramentalisme overwonnen, en meer in 't bijzonder heeft het op vijf punten een ommekeer gebracht; α: het heeft de zuivere vergeestelijking gepropageerd van religie, inclus. cultus en sacramenten, eene „Geistes- und Gesinnungsreligion", waarbij 't minder gaat om menschenwerk en menschenwil, maar om Gods werk en wil tegenover ons (dit in Calvinisme nog consequenter dan in Lutheranisme); β.: het heeft principiëel het religieus individualisme en het algemeen priesterschap der geloovigen gepredikt, voor „leer-onderwerping" in de plaats gesteld „Bejahung der religiösen Idee", wel is waar met de beperkende veronderstelling, dat deze idee in de Schrift is geopenbaard en in het sacrament veruiterlijkt, maar niettemin is zij innerlijk werkend; γ: het heeft gebracht „Gesinnungsethik", iets van het latere: „geen leer, geen daad, maar gemoedsgesteldheid"; zaligheid is geen belooning ná werk, maar ligt ín het werk — zij 't ook, dat van autonome zedelijkheid hier nog geen sprake is en de natuurlijke zedewet weer zonder meer met den Decaloog wordt geïdentificeerd; δ: het heeft voor de (betrekkelijke) depreciatie van het maatschappelijk leven door de Roomsche ascese — het wereldleven slechts uit de (dán wel zeer relatief opgevatte) lex naturae; de consilia evangelica gaan daar buiten en daar boven — in de plaats gesteld het God bij uitstek welgevallige van een arbeidzaam leven in en voor de wereld, door geen monniken-vroomheid te overtroeven; m. a. w.: het Protestantisme bracht de „beroepsethiek" — al waarschuwt Troeltsch, dat we hierbij nog niet aan moderne „Diesseitigkeitsethik" mogen denken; ε: het schonk een ander Godsbegrip: het nieuwe dénken

[1] *Die Kultur der Gegenwart*, 1, IV², S. 453.
[2] *Die Bedeutung des Prot. u. s. w.*, S. 92.

over God leidde ook tot nieuw denken over Gód: „Luthers neues ‚wie' entsprach ein neues ‚was'"; de God van het Protestantisme is minder eene mee te deelen substantie, meer persoonlijkheid (door Troeltsch kostelijk geïllustreerd met behulp van de leer van het „donum superadditum"[1]).

In al deze vijf liggen ongetwijfeld punten van „Wahlverwanntschaft" met de moderne cultuur, en toch wegen de 4 a—d Troeltsch ten slotte meer dan de 5 α—ε. Zoolang daar niet komen historische kritiek, eene metaphysica zonder dualistisch supranaturalisme, zuiverder seculariseering en eene vervanging van uitwendige autoriteit door een geest van individualisme en relativisme, zoolang komen de 5 α—ε niet tot hunne volle ontplooiing. Maar het nog ontbreken dezer factoren is niet eene min-of-meer toevallige beperking van het Oud-Protestantisme; het is niet zóó, dat een wegvallen van allerlei beperkende omhulsels het Protestantisme eerst recht en zuiver in zijne ware gedaante laat zien[2]), neen, het middeleeuwsche behóórt naar zijn wezen bij den (Oud-)Protestantschen geest, die immers die is van de „autoritative rein göttliche Heilsanstalt", van bibliokratische theokratie, van de „supranatural geleitete Kultur", en die, ook bij subjectieve „Glaubensentschlusz" steunt op zuiver objectieve, Bijbelsche heilsverzekerdheid[3]). Maar daarom ook is er tegenstelling tusschen Oud-Protestantisme en moderne cultuur: „aus der kirchlichen Kultur des Protestantismus kann kein direkter Weg in die kirchenfreie moderne Kultur führen"[4]). Straks heeft de moderne cultuur een ander Protestantisme tot contemporaine geestesmacht, maar dan is de verhouding geheel anders geworden. Dan niet meer een door het (Oud-)Protestantisme gevormde (kerkelijke) cultuur, maar een (Nieuw-) Protestantisme, *dat zelf een deel is van de moderne cultuur* en

---

[1]) *Die Kultur der Gegenwart,* 1, IV², S. 455—469; vgl. *Soziallehren,* S. 434—448.

[2]) *Die Kultur der Gegenwart,* 1, IV², S. 472, 747.

[3]) *Die Bedeutung des Prot. u. s. w.,* S. 31—46.

[4]) *T. z. p.,* S. 31.

sterk onder haar invloed staat[1]). En dat die moderne cultuur tegen het einde der zeventiende eeuw zich gaat ontplooien, zoodat „völlig neue geistige und ethische Richtungen" zich doen gelden[2]), waarin dan ook voor een Nieuw-Protestantisme plaats is, het komt niet allereerst, ja, ternauwernood indirekt, door den invloed van het Oud-Protestantisme. Wil men haar — de moderne cultuur — globaal karakteriseeren, dan noeme men het woord: individualisme, maar dan blijkt ook, met en door dit begrip, hoe geheel „nieuw" de moderne cultuur is; immers individualisme is veeleer vrucht der Renaissance, dan der Reformatie[3]). Door dit individualisme van „Diesseitigkeit" en optimisme, door zijn kritisch anti-supranaturalisme, door zijn handhaven van het recht des gewetens, door zijn opkomen voor tolerantie en daarmee samenhangend relativisme, door dit alles en nog veel meer, is dan ook het Protestantisme bepaald als een echt Nieuw-Protestantisme.

Zonder hier vooruit te willen loopen op de kritiek, die beneden naar aanleiding van het bovenstaande moge volgen, zou ik er hier op willen wijzen, dat het ontstaan en de samenstellende factoren van het Nieuw-Protestantisme door Troeltsch met oneindig minder klaarheid worden geschilderd dan al datgene wat het Oud-Protestantisme bepaalt. Voor een deel ligt dit in de rede: het laatstgenoemde vond vanzelf aanknoopingspunten in voorafgaand middeleeuwsch Christendom, het Nieuw-Protestantisme daarentegen is veel meer een nieuw begin, en de groote caesuur tusschen oud en nieuw valt voor hem immers tegen het einde der zeventiende eeuw. Maar daarom juist ware wat meer preciseering niet overbodig geweest. Want 't is toch óók weer niet zoo, dat het Nieuw-Protestantisme zonder meer

[1]) *T. z. p.*, S. 30.

[2]) *Die Kultur der Gegenwart*, 1, IV², S. 471.

[3]) Juister is het, om, in overeenstemming met eene latere studie van Troeltsch (*Renaissance und Reformation*, in *Historische Zeitschr.*, 110. Bnd. (1913), S. 519—556) te spreken van het „echte", „unvermittelte" van het Renaissance-individualisme, in tegenstelling met ander individualisme der Reformatie.

als een product van de nieuwe geseculariseerde cultuur moet worden beschouwd; Troeltsch komt herhaaldelijk op voor het onherleidbare, het autonome van de godsdienstige verschijnselen en ervaringen: „Religion kommt wirklich von Religion". En evenmin is Nieuw-Protestantisme niet anders dan Oud-Protestantisme na uitzuivering van middeleeuwsche resten. Ja maar, zal iemand, die eenigszins in Troeltsch thuis is, hier opmerken: dat Nieuw-Protestantisme knoopt aan bij Doperschen, humanisten, mystieken, bij de stiefkinderen der Reformatie! Inderdaad, en boven heb ik, globaal de hoofdlijnen van Troeltsch' betoog trekkend, hier reeds op gewezen — maar hoe moeten wij ons dat „aanknoopen" voorstellen? Het is toch ook alweer niet aldus op te vatten, dat Nieuw-Protestantisme niet anders is dan de vrije ontwikkeling dier spiritualistische religieusiteit, want ter plaatse waar Troeltsch het uitvoerigst de genesis van het Nieuw-Protestantisme beschrijft, zegt hij (niet zonder vaagheid): „Es beginnt der Neu-Protestantismus, der die von der Reformation so heftig verworfenen.... aufnimmt" [1]). Wie is het, die „aufnimmt"? Dit „aufnimmende" subject is niet het seculiere, niet de elementen „von auszen her", die „in der Wissenschaft" liggen [2]). In de anti-kritiek, die Troeltsch aan het slot van den tweeden druk in de „Kultur der Gegenwart" geeft, spreekt hij van „de karakteristieke trekken van een Nieuw-Protestantisme", zijnde „der Geist der Independenz und der freien Ueberzeugungsgemeinschaft, die Ausgleichung der Religion met einer neuen Wissenschaft". Maar zijn dit niet meer, of minstens evenzeer, vóórwaarden van ontstaan van het Nieuw-Protestantisme dan dit Nieuw-Protestantisme zelf? Laat ons zeggen, dat Troeltsch in dezen niet tot voldoende duidelijkheid van uitbeelding is gekomen [3]). Voor

---

[1]) *Die Kultur der Gegenwart*, 1, IV², S. 600.

[2]) *T. z. p.*, S. 471, 603.

[3]) Opmerkelijk mag heeten, dat hij in de Stuttgarter rede, S. 26 fgg., de scheiding van Alt- en Neu-Prot. poneerend, het eerste uitvoerig omschrijft, maar van het tweede de precieze definiëering schuldig blijft!

zoover ik zijne bedoeling begrijp ziet hij het Nieuw-Protestantisme als de resultante van twee componenten, waarvan de eene de „wereldsche" is — door hem op enkele bladzijden zeer treffend om de figuur van Locke gegroepeerd [1]) —; de andere, de godsdienstige, houdt verband met het spiritualisme, met Täufertum, Sekten en mystiek, is er sterk door beïnvloed, maar ís toch wat anders, en in zijn kern misschien het dichtst te benaderen als: religieus individualisme, „Glaubensreligion". Maar dan rijst ook de kritische vraag: is de kern van den godsdienstigen component wel zóó iets nieuws, dat het de verlegging van de groote kerk- en dogmenhistorische caesuur wettigt, m. a. w. zou ook dat Nieuw-Protestantisme nog niet meer verband houden met het Oud-Protestantisme, dan Troeltsch wil doen gelooven, en zou dit laatste niet wat meer verband houden met de religieusiteit der moderne wereld, dan hij in sommige uitlatingen voorstelt? We komen hier nog nader op terug; voorloopig zij het voldoende er nog op te wijzen, dat hij in latere werken minder positief in dezen is dan in de eerste uitgave van „Die Kultur der Gegenwart".

Dit laatste wil echter geenszins zeggen, dat hij zou zijn teruggekeerd tot de traditioneele opvatting, die Protestantsch-chauvinistisch allerlei typische uitingen van de moderne cultuur, allerlei verschijnselen van het moderne leven, zou willen afleiden van het (Oud-)Protestantisme. Om te beginnen zijn daar allerlei meer uiterlijke omstandigheden, die wel anders leeren: imperialisme en militairisme, techniek, bevolkingstoename, „vergrooting" van de bewoonde aarde, aanraking met buitenchristelijke gemeenschappen, economische complicaties, klassebewustwording en klassenstrijd, ontwikkeling van het ambtenaarswezen — men behoeft voor geen dezer woorden het adjectief „modern" te plaatsen om te weten, dat men hier met typische uitingen van den modernen tijd te doen heeft. En al kan natuurlijk in de diepte verband met het Protestan-

[1]) *Die Kultur der Gegenwart*, 1, IV², S. 689 fg.

tisme aanwezig zijn — sedert de verrassende studies van Max Weber over het verband tusschen Protestantisme en kapitalisme is men in dezen tot voorzichtigheid van oordeel geneigd —, het behoeft toch geen betoog, dat deze verschijnselen los staan van Protestantisme en Reformatie, ja, dat zij, elk op zijne wijze het hunne doen om kerkelijke en godsdienstige grenzen te doorbreken, en de religieuse machten buiten werking te stellen. Maar ontbreekt dan alle verband tusschen moderne cultuur en het Protestantisme, en is er niet een deel waarheid in, wanneer Rome al het revolutionaire afleidt van de revolutioneerende gebeurtenis der kerkhervorming, wanneer denkers als Hegel, Treitschke, Ritschl — deze laatste wel héél sterk — allerlei op het gebied van familie-. staats-, gemeenschaps- en bedrijfsleven der moderne wereld door de Reformatie bewerkt achten? Troeltsch denkt er niet aan dit te ontkennen; immers in al deze uitingen van den nieuwen tijd zit een groote inslag van „Personalismus", van godsdienstig individualisme, van christelijke autonomie, en het blijft toch onomstootelijk waar, dat het Protestantisme, hetwelk voor dit laatste zooveel beteekend heeft, „an der Hervorbringung der modernen Welt erheblich mitbeteiligt ist" [1]). En daarom wil hij gaarne op het credit van het Protestantisme (óók van het Oud-) schrijven, dat het — en 't is geen kleinigheid — „die Kraft der kirchlichen Kultur trotz vorübergehenden Belebung überhaupt gebrochen hat" [2]). Is dit dan een terugkomen op zijn elders nadrukkelijk verwijzen van het Oud-Protestantisme naar de Middeleeuwen, en naar de classeering zijner cultuur binnen het schema van het traditioneel-christelijke natuurrecht? Ja en neen. Ja, in zoover Troeltsch m. i. inderdaad — boven werd er al op gewezen — wel wat op zijne radicale declasseering van het Protestantisme terug is gekomen. Maar „neen", wanneer wij willen letten op dat „trotz vorübergehenden Belebung", wanneer wij verder ons willen herinneren de rol, die hij binnen het algemeene

[1]) *Die Bedeutung des Prot. u. s. w.*, S. 23.
[2]) *T. z. p.*, S. 46.

Protestantisme toeschrijft aan de spiritualisten, ketters en dissenters, wanneer wij, in de derde plaats, aandacht wijden aan zijne opmerking, dat het Protestantisme dit voorbereidings- en opbouwingswerk aan de moderne cultuur deed „ganz gegen seinen Willen".

Dit laatste nu, dit tegen wil en dank beteekenis hebben voor de nieuwe wereld, waarbij de spiritualisten veel meer de bewuste agens zijn, wordt door Troeltsch op meesterlijke wijze beschreven in een veertigtal praegnante bladzijden zijner Stuttgarter „Rede" — en in zijne „Soziallehren" bij de behandeling van „Sektentypus und Mystik" nader geadstrueerd —, wanneer hij aan een tiental punten de al of niet „entgegenkommende Strebungen" van het Protestantisme naar het heden nagaat. Dit betoog is veelszins een requisitoir tegen het confessioneele Protestantisme, een pleidooi voor de spiritualisten, en hierbij komt vooral uit de boven (blz. 184) in de derde plaats genoemde strekking zijner beschouwingen: het plaats vragen voor de stiefkinderen van de Reformatie, de Asschepoesters, die toch zoo door de moderne cultuur in hare koninklijke waardigheid der geestesmacht zijn hersteld. Wij kunnen de tien punten hier niet elk afzonderlijk nagaan; het zou eene uitgebreide uiteenzetting op zich zelf eischen, en beknopter samenvatting dan Troeltsch er van geeft in de zwaarbeladen gedrongen zinnen der „Rede" ware al evenmin bereikbaar. Laat ons de tien slechts noemen, en een enkel ervan ter typeering van den door hem gevolgden weg nader bezien. Zij liggen op de terreinen van het familie-leven, van het recht, van de staatsidee, van den staatsvorm, van rechten van den mensch en gewetensvrijheid, van het economisch leven, van het sociale leven, van de verhouding van individu en gemeenschap, van de wetenschap en van de kunst. Bepalen wij in 't bijzonder onze aandacht bij de eerste[1]).

Niet te onderschatten acht Troeltsch de beteekenis, die

[1]) *T. z. p.*, S. 48 fg. Vgl. *Soziallehren*, S. 554—559, 732 fg.

het (Oud-)Protestantisme had voor de totstandkoming van het moderne familieleven. Het bracht de opheffing van de clericaal-monachale geringschatting van het huwelijk, het schiep den „Pfarrstand" en de pastorie als (nooit als zoodanig gekend) model van huwelijksleven, het bracht in beginsel de verandering van het sacramenteele huwelijk in een van zuiver moreel-persoonlijken aard, het verschafte de mogelijkheid van scheiding en tweede huwelijk en bevorderde dientengevolge het individueele element in de huwelijksverhouding, het heeft het oude kuischheidsideaal verdrongen. Maar andere dingen staan hier tegenover, neutraliseeren veelszins het vorige. Wat blijft is: 1e. het patriarchalisme met de traditioneele ondergeschiktheid van vrouw en kinderen; 2⁰. de smet van zondestraf op de zinnenlust en van erfzonde op de voortplanting geworpen; 3⁰. het ontbreken van modern individualisme, moderne paedagogische beginselen, moderne zelfstandigheid der vrouw; daarentegen zien wij de geestelijke en sociale emancipatie der vrouw wél, en eerder, tot uiting komen in Renaissance en Humanisme, de godsdienstige bij Dooperschen, Kwakers en Piëtisten, terwijl bij de paedagogie eerst Rousseau en Pestalozzi nieuwe wegen hebben ingeslagen (— ook hier had Troeltsch op de Humanisten, met name Erasmus, kunnen wijzen —); 4⁰. de verinnerlijking van alles wat het geslachtsleven en den omgang der sexen raakt, de bevrijding van traditioneele zondigheidsgedachten, brachten eerst de erotische lyriek en, later, de romantiek — geen van beide vruchten van den confessioneelen boom; 5⁰. de echt moderne problemen en de daardoor veroorzaakte verwikkelingen van overbevolking, huwelijksbelemmering, door pauperisme in de hand gewerkte sexueele wanverhoudingen, enz. liggen nog buiten den gezichtskring van het Oud-Protestantisme, kunnen omgekeerd door dit niet nader tot hunne oplossingen zijn gebracht. Zijn deze vijf punten van beschuldiging zonder meer onjuist? Zeker niet, maar m. i. doet Troeltsch ze te zwaar wegen tegenover de positieve waarden van het Protestantisme in dezen. Ad. 3⁰ moeten wij bijv. niet

over het hoofd zien, dat het Oud-Protestantisme, ook in een starre figuur als Calvijn, aan het Humanisme zonder dralen heel wat nieuwer paedagogisch inzicht heeft ontleend; de „pietas literata" is goed confessioneel Protestantsch en beteekende toch een beslissenden stap in de richting van moderne opvoeding en modern individualisme; het Piëtisme, dat der vrouw zekere religieuse emancipatie toekende, is — men denke aan Voetius en zijn kring — niet van het confessioneele Protestantisme te scheiden. Ad. 4⁰ kunnen wij denken aan de Hollandsche erotische lyriek, weliswaar niet als aan eene typische vrucht van goed Calvinistischen geest, maar toch evenmin als aan een in toenmalige omgeving of op toenmaligen bodem vreemd produkt; heeft het Oud-Protestantisme, niet zooals het in enkele dominé's in sterk geconcentreerden staat aanwezig was, maar het Oud-Protestantisme, zooals het op de gemeente inwerkte, niet vrijwel onmiddellijk enkele vensters geopend gehad naar de zijde der naturalistische waardeering van de aarde en hare volheid? En wat 5⁰ betreft, waren analoge problemen in dien tijd niet evenzeer aan de orde, op hunne wijze en in die verhoudingen urgent? Kende men niet een euvel der bedelarij, een sexueel probleem der legers, moeilijkheden voor díen tijd van evenredige zwaarte? En moet, in 't algemeen, niet een groot deel van Troeltsch' requisitoir worden teruggebracht tot het verwijt, dat het Protestantisme niet drie eeuwen later is opgetreden, of tot dit andere: dat het in de zestiende eeuw nog niet de omstandigheden en de vraagstukken der achttiende eeuw vond? Ongetwijfeld bevatte het Oud-Protestantisme elementen, die remmend moesten werken op nieuwere moderne ideeën; zulke ideeën zijn dan ook ondanks en zeker niet door toedoen van het Protestantisme tot stand gekomen, en 't is zeker goed, dat hier eens ter dege op gewezen is. Maar het onweersprekelijk moderne in het Protestantisme zelf is er niet door ongedaan gemaakt, en dit blijft hier bijv. een getuigenis à décharge vinden in het feit, dat in de Romaansche landen het familieleven dan toch maar meer

in de traditioneele banen bleef dan elders. In dit, en in vele andere gevallen, berust het al of niet toekennen door Troeltsch van positieve beteekenis aan het Protestantisme op eene meerdere of mindere appreciatie der feiten, waarin men van meening kan verschillen, doch waarin eene absolute waardeering niet kan worden bereikt. — Een vaststaand en hoogst belangrijk resultaat is echter de aandacht, die terecht voor de rol der spiritualisten gevraagd wordt.

In vele gevallen is het negatieve resultaat, waartoe Troeltsch komt bij de beantwoording van de vraag naar de beteekenis van het Protestantisme voor het tot stand komen der nieuwere wereld- en levensbeschouwing — afgescheiden nog van het meeningsverschil over dit resultaat — een gevolg van een m. i. ongerechtvaardigden eisch, die aan het Protestantisme wordt gesteld. De eisch nam., dat het positieven direkten invloed had moeten uitoefenen op alle mogelijke cultuurgebieden, ook op die, welke naar tijd en ruimte er ver van verwijderd zijn. En ten slotte is het Troeltsch zelf, die dezen eisch afwijst, wanneer hij zegt: „Der Protestantismus ist doch in erster Linie eine religiöse Potenz und erst in zweiter und dritter eine Kulturpotenz im engeren Sinne des Wortes. So kann es gar nicht verwundern, wenn seine eigentlich umwälzenden Wirkungen auch wesentlich auf dem religiösen Gebiete liegen sollten". Volkomen juist, en 't ware misschien beter, althans duidelijker geweest, wanneer Troeltsch over dit zijn standpunt eerder eenige klaarheid had gegeven. Want hoe moeten wij, in het licht dezer opvatting, nu denken over den ook door Troeltsch — naar wij daareven zagen — niet geheel ontkenden invloed van het Protestantisme op de moderne wereld inzake familieleven, recht, staatsidee, staatsvorm, enz.? De uitbreiding, die hij ter plaatse aan de „Rede" heeft gegeven in de afzonderlijke uitgave, is, hoe lezenswaard ook op zich zelf, in dezen niet verduidelijkend [1]).

---

[1]) *T. z. p.*, S. 87—95; vgl. *Hist. Zeitschr.*, 97. Bnd. (1906), S. 88.

Gaan wij dan na hoe Troeltsch den causalen samenhang ziet tusschen het Protestantisme der Reformatie en het godsdienstig bestanddeel van den modernen geest, hetwelk hij — mede op grond van dien samenhang — „wesentlich vom Protestantismus bestimmt" acht. Moge dan Luther naar zekerheid hebben gezocht over een oud probleem, hetwelk door de middeleeuwsche religieusiteit was gesteld, hij vond voor dit oude doel een nieuw middel, zonder sacramentalisme en „Dinglichkeit", geen „sachlich wirkende Sache", maar, persoonlijk, de „sola fides", zuiver ethisch-religieus van werking. En nu heeft zich hiermee eene eigenaardige verandering voltrokken: de nieuwe weg werd belangrijker dan het oude doel; wat middel was, wordt doel, dat de situatie beheerscht. De subjectieve zijde van het geloof komt meer in het volle licht, de godsdienst wordt minder geconcentreerd om het objectieve heil, meer om de persoonlijke ervaring, en in dezelfde mate als dit geschiedt komt ook het standpunt van spiritualisten, mystieken, ondogmatische geloovigen tot meer algemeene waardeering; men gaat in de richting van het bekende Lessing-woord over de waarheid. Het zwaartepunt van het geloofsleven wordt verplaatst, de „fides qua creditur" gaat praevaleeren over de „fides quae creditur", en bij dit proces reikt Luther's „fiducia specialis" — en wij kunnen er bijvoegen: Calvijns „testimonium Spiritus Sancti" en der spiritualisten „Inwendig Woord" — de hand aan het persoonlijke, het ethische, ook zelfs, hoewel niet zonder verzet, binnen de grenspalen van het confessionalisme. Grooter wordt daardoor het gevaar van sentimentaliteit en van dat extreem-subjectieve, waarvan sommige uitingen der romantiek getuigen — maar van dit vage zoeken en fantaseeren zal het gezond godsdienstig leven zich juist blijven onderscheiden hierdoor, dat de metalen klank van het Protestantsch geloofservaren er in wordt gehoord. De synthetische mogelijkheden van het Protestantisme verschaffen het in den nieuwen tijd een „kampf- und schmerzensreich" bestaan, maar deze potentialiteit voor nieuwe ontwikkelingen en associaties is mede zijne kracht en

zijne toekomst, geeft het perspectief en stelt het in staat om de groote schatten van vrijheid en persoonlijkheid te bewaren voor, over te leveren aan de hedendaagsche wereld. — Maar hier dreigt voor Troeltsch het gevaar van zijne uiteenzetting van causaal-verband over te gaan tot het formuleeren van „Werturteile", en daarom acht hij zijne taak om de beteekenis van het Protestantisme voor de moderne wereld te schetsen hiermee geëindigd.

We zagen, dat het in hoofdzaak drie stellingen zijn, waaromheen Troeltsch' uiteenzettingen kunnen worden gegroepeerd: het middeleeuwsche van het (Oud-)Protestantisme, de onderscheiding van een Oud- en een Nieuw-Protestantisme, de beteekenis der spiritualisten. Men zou het een noodlot voor zijne theorieën kunnen noemen, dat deze drie niet gelijksoortig en niet gelijkwaardig zijn. Niet gelijksoortig, omdat het bij (1) voornamelijk om een waardeeringsoordeel gaat, bij (2) om een mengsel van waardeering en feitelijke bewijzen, bij (3) om het feitelijke alleen. Niet gelijkwaardig, omdat (1) en, in veel opzichten, (2) gedrukt worden door het nadeel van subjectiviteit, waarbij zekere vooringenomenheid niet alleen, maar ook bepaalde opvattingen van Christendom en Protestantisme hun woord meespreken, en de feiten eenzijdig dreigen te groepeeren. In zijn belangrijk boekje over „Luther in het licht der nieuwere onderzoekingen" heeft Heinr. Böhmer zich ook met de theorieën van Troeltsch bezig gehouden, en daar, naast andere opmerkingen, die ik zeker niet alle voor mijne rekening zou willen nemen, de volgende juiste kritiek uitgeoefend: „Zooals steeds bij dergelijke retrospectieve geschiedbeschouwingen worden heden en verleden onwillekeurig van uit het gezichtspunt der tegenstelling, en niet vanuit dat der ontwikkeling met elkaar vergeleken, waardoor het verschil in cultuurtrap scherp voor den dag treedt, terwijl omgekeerd bij de beschouwing der cultuurtrappen in het verleden de verschillen onwillekeurig worden uitgewischt, wat weer aan de elders beoogde

contrastwerking ten goede komt" [1]). Dit nu gebeurt, wanneer Troeltsch zoo grooten nadruk legt op het middeleeuwsche bij Luther, in de Reformatie, in het Oud-Protestantisme, en hij aan den anderen kant de scheiding Oud—Nieuw-Protestantisme zoo diep ziet. (Het omgekeerde kan natuurlijk ook voorkomen, al naar de sympathie van hem, die de vergelijkingen maakt.) Bij Troeltsch is dit het geval, wanneer hij ter eener zijde tracht aan te toonen, dat er, op grond van speciaal-godsdienstige kenmerken, één doorloopende grondtrek in het Protestantisme is aan te wijzen (nam. de „Ueberzeugungs- und Gewissensreligion des protestantischen Personalismus"), waarbij dan de cultuurpotenties maar bijkomstig zijn, terwijl hij ter anderer zijde eene onderscheiding van Oud- en Nieuw-Protestantisme propageert *juist op grond van de cultuur-potenties.* Dientengevolge zijn Troeltsch' beweringen niet zonder innerlijke tegenspraak en hebben ze tot heel wat uiterlijke tegenspraak en kritiek aanleiding gegeven.

De behandelingswijze van Troeltsch is de „ideeën-geschichtliche". Dit maakt haar boeiend, opwekkend, breed, houdt haar uit het droge en zakelijke van veel feitenmededeelingen, waarborgt samenhang en organische groepeering en leert het verleden kennen als wat anders dan eene juxta-positie van gebeurtenissen. Mogen de boven gegeven uiteenzettingen eenigszins van dit aantrekkelijke en belangrijke der Troeltsch'e geschiedschrijving getuigen! Maar zij brengt groote gevaren mee: van generaliseeren, van construeeren-à-priori, van combineeren waarbij bevooroordeelde divinatie de leegten tusschen de feitelijke gegevens tracht aan te vullen. Een weinig vriendelijk beoordeelaar heeft gezegd: „Am grünen Tisch läszt der Systematiker ein paar Ideeën aufmarschieren, auf die er bei einem Blick in das Mittelalter gestoszen ist, unbekummert um die Frage ob sie überhaupt zu jener Zeit eine Rolle gespielt haben" [2]) —

---

[1]) H. Boehmer, *Luther im Lichte der neueren Forschung*[3], Leipz. 1914, S. 153

[2]) Th. Brieger, *Randbemerkungen zu Troeltsch' Vortrag u. s. w*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XXVII. Bnd. (1906), S. 354.

dit naar aanleiding van Troeltsch' nadruk leggen op de middeleeuwsche elementen in de Reformatie. Dit oordeel moge te hard zijn [1]), de waarheid er in vinden wij terug in de kalmer uitspraak van Schuster: „Die Darstellung... faszt die Religion zu sehr von ihrer gedanklichen Seite, und ist, wie mir scheint, leicht geneigt logische Zusammenhänge zu konstruieren, statt die Tatsachen einfach hin zu nehmen" [2]). En Kattenbusch heeft gezegd: „abstrakte psychologische Kombinationen dienen ihm auch wiederholt als ausreichende Begründung" [3]). Wat achter deze en dergelijke beoordeelingen steekt is meer dan „kleinliche konfessionelle Angst", zooals Walter Köhler het uitdrukt; vele kritici hebben gemeend een tekort te ontdekken aan feitelijke gegevens en overtuigend bronnenmateraal, een teveel aan constructies en conclusies. Wanneer men de aangehaalde literatuur aan het slot van het stuk in „Die Kultur der Gegenwart" nagaat, mist men noode veel eerste-rangs publicaties. In de „Soziallehren" is het wetenschappelijke apparaat wel veel grooter, maar de oorspronkelijke bronnen spreken toch te weinig, de secundaire aanhalingen zijn te talrijk. Vaak spreekt alleen de begaafde regisseur, en zwijgen de acteurs. Een herhaald en veelvuldig gebruik van het wederkeerig voornaamwoord (der Protestantismus entwickelt sich, es findet sich, enz.) moet dikwijls het ontbreken van feitelijke gegevens maskeeren. Algemeenheden, die welbeschouwd ook het tegendeel zouden kunnen bewijzen, nemen meermalen de plaats in van klemmende argumenten.

Troeltsch' scheiding van Oud- en Nieuw-Protestantisme — en 't behoeft zeker niet nadrukkelijk te worden gezegd, dat door bovenstaande opmerkingen het beteekenisvolle dezer scheiding niet is weersproken — is een protest tegen het

---

[1]) Walter Köhler, in *Theologischer Jahresbericht*, 26. Bnd., IV. Abt. (1907), S. 488, noemt Brieger's bespreking terecht „sehr gallig".

[2]) H. Schuster, in *Theologische Literaturzeitung*, 35, 17 (1910), col. 516 (naar aanl. van de 2e uitg. van „Die Kultur der Gegenwart").

[3]) F. Kattenbusch, *E. T.' Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, in *Theologische Rundschau*, 10 Bnd. (1907), S. 53.

generaliseeren, dat maar doorgaat van „het" Protestantisme te spreken, en ondertusschen in confessioneele bekrompenheid vergeet, dat niet alle geestelijke stroomingen van den nieuweren tijd op het kerkelijk erf hun oorsprong vonden. Maar in het spreken zoowel van Oud- als van Nieuw-Protestantisme komt een dergelijk generaliseeren opnieuw tot uiting. Boven wees ik reeds op onklaarheid in de teekening van den oorsprong, in de algemeene karakteristiek van dit Nieuw-Protestantisme. En wat nu het Oud-Protestantisme betreft, lijkt het mij om te beginnen eene tekortkoming, dat tusschen Oud-Protestantisme-in-'t-algemeen en Reformatie — in-'t-bijzonder die van Luther — niet scherp genoeg onderscheiden is. Dit heeft tengevolge gehad, dat zoovele chauvinistische Luthervereerders haastig op den ketting zijn gesprongen, en Troeltsch van Luthermiskenning hebben beschuldigd. Voor 't grootste deel ten onrechte; Troeltsch zelf heeft zich gehaast enkele scheef geworden stutten wat recht te zetten, en zijn ijverige verdediger Walter Köhler mocht met het volste recht na de „Rede" getuigen, dat niemand nu meer gravamina over geringschatting van Luther kon inbrengen. Maar ik kan mij niet onttrekken aan den indruk, dat de pleidooien, door bekwame Lutherkenners als Loofs, Kattenbusch, Boehmer e. a. voor den Reformator en diens ideeën gehouden, in menig opzicht eene houdbare acte van beschuldiging tegen den Heidelberger hoogleeraar vormden.

De meest diepgaande, ook de meest onbevooroordeelde en meest tegemoetkomende kritiek is wel die van Loofs geweest [1]). Hij wijst op het zeer persoonlijke in Luther's opvattingen van geloof en genade, waarvan niet kan worden gezegd, dat zij secundair zijn naast eene uitwendige Schrift-autoriteit, en die, bij veel overeenkomst, toch typisch verschil vertoonen zelfs met de gedachten van Augustinus, laat staan met die van de latere scholastici, en met die van Tauler. Evenzoo zijn in

---

[1]) Fr. Loofs, *Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit, Hallische Rektoratsrede* (am 12. 7. 1907), Halle 1907; ook verschenen in *Deutsch-evangelische Blätter*, XXXII. Jahrg. (1907), S. 513—538.

zake de verhouding van kerk en staat, in zake de zoogen. „kirchliche Zwangskultur" van het Protestantisme, Luther en het orthodoxe Oud-Protestantisme wél te onderscheiden. Met beroep o. a. op Luther's geschrift „Von weltlicher Obrigkeit" heeft Loofs m.i. overtuigend aangetoond, dat bij Luther wel degelijk kan worden gesproken van „scheiding van kerk en staat" — om deze op zich zelf natuurlijk té moderne uitdrukking hier eens te gebruiken —, o. a. omdat bij Luther het begrip „kerk" zoo sterk het accent heeft van de onzichtbare kerk van ware Christenen; immers: „Unchristen" kunnen er volgens hem óók zijn onder de gedoopten, de ketters „sollen das Maul halten" en verder mogen zij „glauben bei sich selbst was sie wollen" [1]). Heel veel verder is de tolerantie van het Nieuw-Protestantisme toch eig. ook niet gegaan! — Wanneer verder Luther zoo aan de zijde der Middeleeuwen had gestaan, hoe is dan de sympathie te verklaren van Aufklärer en rationalisten der 18e eeuw, die — natuurlijk in veel te sterke mate, overdreven, maar niet zonder aanleiding — Luther voor dén Aufklärer der zestiende eeuw hielden? [2]) — Ten slotte levert m. i. Troeltsch zelf het beste bewijsmateriaal voor Loofs' bewering, dat Luther tegenover uitwendig historisch en dogmatisch geloof het zelfverzekerde, ethische geloof stelt, door zijne fijne beschouwingen over de vervanging van de „fides quae creditur" door de „fides qua creditur" en over de Luthersche, algemeen-Protestantsche „fiducia specialis" aan het einde van het Stuttgarter referaat.

Belangrijk is ook de kritiek door Kattenbusch uitgeoefend.

---

[1]) *T. a. p.*, S. 527 fgg. — Overigens kan ik niet meegaan met Loofs' opmerking, dat de Pruisische eenheid-van-staat-en-kerk een bewijs zou zijn, dat „zwischen Luther und die Neuzeit nicht die Kluft befestigt (sei), mit der Tröltsch hier rechnet". Zie daartegenover de antikritiek bij Troeltsch, *Die Bedeutung des Prot. u. s. w.*, S. 17 fg.

[2]) Loofs maakt o. a. de opmerkung, dat twee Lutheruitgaven (de Leipziger en de Walch'sche) uit den tijd der Aufklärung dateeren, één, en wel de gebrekkigste (de Altenburger), uit dien van het echte Oud Protestantisme; *t. a. p.*, S. 535.

In twee vervolgstukken in de „Theologische Rundschau" van 1907 [1]) heeft hij de scheiding in Oud- en Nieuw-Protestantisme onder handen genomen, en nu moge het waar zijn, wat Walter Köhler naar aanleiding hiervan beweerde, dat nam. het dogmatisch standpunt van den oud-Ritschliaan volkomen begrijpen en waardeeren belet, dit neemt niet weg, dat Kattenbusch een fermen stoot heeft gericht tegen een bolwerk, dat Troeltsch' samenhang van Middeleeuwen en Reformatie beheerscht. Boven (blz. 191) zagen wij, hoe hij op vier punten (a—d) dien samenhang zeer duidelijk meent te zien. De „gratia," zoo zegt hij, blijft voor Luther „eine Spendung der Kirche", „nur ihrem Inhalt nach anders gedeutet". Sedert wanneer, vraagt Kattenbusch terecht, is de vorm in dergelijke dingen van meer beteekenis dan de inhoud? [2]) Is het niet genoeg, ja, is 't bijna niet alles, dat het sacramentalisme, dat de „sachlich wirkende Sache" wijkt voor „Gedanke", Gesinnung", „Offenbarung der sündenvergebenden Liebesgesinnung Gottes"? Inderdaad, Melanchton's „non medicina, sed favor" beteekent eene principiëele verandering, waartegenover middeleeuwsche terminologie maar bijkomstig is. In dit verband is het niet zonder belang aandacht te schenken aan de opmerking van Böhmer, dat Luther het zonder woord en begrip justificatie óók wel stellen kon; in zijn Kleine en in zijn Groote Katechismus komt het woord niet éénmaal voor [3]). Waar Kattenbusch niet op wijst, maar wat in dit verband zeker ter sprake verdient te komen, is eene analoge houding van Troeltsch inzake het boven (blz. 191) genoemde punt b, waar hij bespreekt hoe de Reformatie de „innerweltliche Ascese" in de plaats van de „auszerweltliche" stelde, Luther principiëel maar in de praktijk niet zonder terughouding, Calvijn zeer actief. En weer acht Troeltsch het eene aanwijzing van middeleeuwsche continuïteit, dat „nur

---

1) Kattenbusch, *t. a. p.*, S. 41—54, 71—76.

2) Kattenbusch, *t. a. p.*, S. 51 fg. Vgl. Von Below, *Die Urs. der Ref*, *t. a. p.*, S. 388.

3) Böhmer, *Luther im Lichte der neueren Forschung*, S. 150.

der Sinn der Askese verändert ist" [1]). Het komt mij voor, dat hier wederom een overmatig groot gewicht wordt gelegd op de volkomen toevallige en bijkomstige omstandigheid, dat men in beide gevallen van „ascese" gewaagt. Na de allerbelangrijkste studiën, die Max Weber aan het verband van Protestantisme en kapitalistischen geest heeft gewijd [2]) — studiën, die hier te lande onder theologen, en ook onder economen, veel te weinig bekend zijn — kan de ingrijpende verandering, die de Reformatie op sociaal-ethisch gebied bewerkt heeft, m.i. niet meer zoo en bagatelle worden behandeld. Erkend worde, dat ook Troeltsch toegeeft, dat Weber volkomen geslaagd is in het aanwijzen van de beteekenis, die vooral het Calvinisme gehad heeft voor het ontstaan van dien „Geist des Kapitalismus", ziel van en voorwaarde voor het kapitalistisch Molochslichaam, en ook zou men, ter verdediging van Troeltsch' houding in dezen, kunnen aanvoeren zijn argument, dat óók bij de „innerweltliche" ascese de tegenstelling „Welt und Himmel" bestendigd blijft [3]). Hier raken wij echter den dieperen grond van Troeltsch' beschouwingen in dezen: de principiëele houding, die hij bijwijlen tegenover het Christelijk dualisme inneemt.

Onmiskenbaar is de dualistische trek in het Oud-Protestantisme, de tegenstelling God — wereld, de overtuiging dat — om Troeltsch' eigen woorden aan te halen: — „Kreuz und Leid ist der Welt Wesen, und in Tod und Krankheit, Unglück und Ohnmacht sind wir immer an den Fluch der Sünde erinnert" [4]). Hierin spreekt verwantschap met het middeleeuwsche Christendom; om met een achttiende-eeuwschen „Aufklärer" te spreken: „die Reformatoren hatten eine hübsche Dosis des melancholischen

---

[1]) *Die Kultur der Gegenwart*, 1, IV², S. 444.

[2]) Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (neue Folge d. *Archiv für Soz. gesetzgebung und Statistik*, Bnd. 2 (1905), S. 1—54, 3 (1905), S. 1—110, 12 (1910), S. 176—202, 13 (1910), S. 554—599.

[3]) Troeltsch, *Die Bedeutung des Prot. u s. w.*, S. 41, 70; vgl. *Soziallehren*, S. 643—656, 710—720.

[4]) *T. z. p.*, S. 41; vgl. *Die Kultur der Gegenwart*, 1, IV², S. 444 fg.

Mönchsgeistes in ihren Reformationsgeist verflochten". En evenzeer als voor de humanistische spiritualisten — want die waren heel anders — de wereld in optimistische glanzen lag, was de levens- en wereldbeschouwing der „groote" reformatoren en van het confessioneele Protestantisme door een donker ethisch en religieus pessimisme gekleurd. En het Nieuw-Protestantisme — hoe men overigens ook over zijn beginsel, grenzen en ontstaan moge denken — sluit meer aan bij die humanistische „Diesseitigkeits"-opvatting der genoemde spiritualisten, dan bij de „schroffe Gegensatz von Diesseits und Jenseits" van het geijkte Protestantisme; dit houdt verband met zijne meer bewuste „Sekularisationsstimming", met zijne groote ontvankelijkheid en potentialiteit voor cultuurverschijnselen-in-'t-algemeen. In zooverre heeft Troeltsch volkomen gelijk er op te wijzen, dat de waardeering van Oud- en van Nieuw-Protestantisme, waar het „de wereld" geldt, niet dezelfde is. Maar iets anders is het, of hij terecht die waardeering vanwege het eerstgenoemde zonder meer in het verlengde van middeleeuwsche wereldwaardeering ziet. Is zij niet veeleer eene uiting van dat, niet speciaal-middeleeuwsche, maar algemeene echt-Christelijke dualisme, dat wereld en Godsrijk uiteenhoudt, zooals het den mensch scheidt van God, het creatuur met zijne zondigheid van den schepper, die de heilige is? Loofs heeft het treffend aldus uitgedrnkt, dat „der Grundton aller lebendigen Frömmigkeit nie der der Diesseitigkeit sein kann" [1]). En daarom is het voor het Protestantisme als Christelijk-religieus verschijnsel niet altijd winst geweest, wanneer het cultuurgezind optimisme in het ethisch-religieuse pessimisme geen tegenwicht meer vond, en het als religie verloor wat het aan direkte cultuurwaarde won. Dit bijwijlen uit het oog te hebben verloren komt mij voor bij Troeltsch eene ontrouw te beteekenen aan zijn elders toch onomwonden beleden standpunt, dat „Religion" — laat staan Christelijke „Religion" — „von Kulturleben

---

[1]) Loofs, *t. a. p.*, S. 531.

selbst doch immer unterschieden bleibt" [1]). Had hij deze waarheid meer voor oogen gehouden, dan zou hij Protestantsche „innerweltliche" ascese niet als argument voor de aanwezigheid van middeleeuwsche reminiscenzen in het Protestantisme hebben gebruikt; hij zou in ethicis bij de Reformatie eene diepere caesuur hebben laten vallen dan hij nu doet, en daarnaast toch alle vrijheid hebben behouden om te wijzen op verschil in houding tegenover „de wereld" bij wat hij als Oud- en Nieuw-Protestantisme onderscheidt. Dan zou hij elders, sprekend over het onvermogen van het oorspronkelijke Protestantisme om „das künstlerische Empfinden zu einem Motiv der Weltanschauung, der Metaphysik und der Ethik" te verheffen, dit niet op rekening hebben geschreven van zijn (het Prot.) ascese en „absoluter metaphysischer Dualismus", maar dit onvermogen liever, en m. i. juister hebben beschouwd in ververband met de onloochenbare antithese ethisch-aesthetisch, welke veelszins met die andere: pessimisme — optimisme parallel loopt, en waarbij het Christendom, als zijnde „niet van deze wereld" in hoofdzaak aan de zijde van beide eerstgenoemden staat. Omdat dit laatste zoo is, daarom dreigde het Christendom in „Aufklärung" en moderne wereld in te boeten aan religieuse waarde en verlossingspotentie — waarmee natuurlijk niet gezegd is, dat de extreme „Weltflüchtigkeit" van het Oud-Protestantisme zonder sterke eenzijdigheid zou zijn geweest. Het rijke en veelzijdige, want levende, wordende Christendom is al evenmin zonder meer pessimisme als optimisme! Tenslotte weet Troeltsch, de zeer veelzijdige, het in dezen niet eenzijdige verstaan van het Christendom zeer wel te plaatsen; hij moge zich dan kanten tegen een „absoluut supranaturalisme", een „inclusief supranaturalisme", dat zich in alle vormen en graden van religie laat bespeuren, kent hij zeer wel, al wil hij dit meer beperken tot de openbaring

---

[2]) Troeltsch, *Die Bedeutung des Prot*, S. 87 fg. Vgl. ook de ondubbelzinnige uitlating in *Die Christliche Welt*, Jahrg. 1903, Sp. 584, meegedeeld door Loofs, *t. a. p.*, S. 531.

Gods in het subjectief menschelijk bewustzijn. De vraag is maar of vanuit dit persoonlijke ervaringsdualisme niet een stap verder moet worden gedaan in de richting waar Augustinus en Luther, Pascal en Vinet aan het Christelijk bewustzijne gestalte gaven[1]). Bij deze grooten behoeft men niet te vreezen voor de eenzijdigheid, die bij de epigonen dreigt. Zou Troeltsch misschien wat te veel naar deze laatsten, naar het Protestantsche confessionalisme, hebben gezien, en dientengevolge wat te weinig naar de groote figuren als in casu een Luther? Laat ons deze opmerkingen eindigen met eene aanhaling uit eene zeer lezenswaardige bespreking dezer kwestie door Von Dobschütz: „Man hat gegen ... eingewandt, dasz dabei Luthers Persönlichkeit mit ihren reformatorischen Ideeën zu sehr hinter dem Alt Protestantismus mit der Scholastik seiner Theologen zurücktritte ... Indem Troeltsch immer vom Alt Protestantismus statt von der Reformation redet, setzt er eine Auswirkung an der Stelle einer wirksamen Kraft, von der es durchaus fraglich ist ob sie die genuine Auswirkung sei. Die Geschichte kennt genug der Fälle, wo bahnbrechende Anstösze erst nach Jahrhunderten sich ausgewirkt haben"[2]).

Het bovenstaande bedoelt de Troeltsch'e verbinding Middeleeuwen met Oud-Protestantisme — niet: te ontbinden, dit toch acht ik onmogelijk, maar: — wat losser te maken dan Troeltsch die op vele plaatsen (ook weer niet op alle!) voorstelt. Maar al zou zij geheel moeten worden opgegeven, daarmee ware zijne andere hoofdstelling: de scheiding Oud- en Nieuw-Protes-

[1]) Vgl. de woorden van Walter Köhler, in *Theologischer Jahresbericht*, 27. Bnd., 1. Hälfte (1908), S. 457 (in eene bespreking van A. W. Hunzinger, *Der Glaube Luthers und das religionsgeschichtliche Christentum der Gegenwart*, Leipz. 1907, waarin Troeltsch onrecht geschiedt): „Der mittelalterliche Supranaturalismus, von der Reformation beibehalten, isoliert das Christentum, setzt es auf die fell erleuchtete Bühne, die auszerchristliche Welt als massa perditionis in das dunkle Parkett"; Troeltsch daarentegen: „senkt die Bühne, hebt aber keineswegs jeden supranaturalen Faktor auf sondern teilt ihn auch der auszerchristlichen Welt mit, um eine Entwicklungsgeschichte der Offenbarung zu erzielen".

[2]) Von Dobschütz, in *Archiv für Kulturgeschichte*, 6. Bnd. (1908), S. 359 fg.

tantisme, nog niet omvergeworpen. Tegen deze kunnen, en zijn inderdaad, minder bezwaren worden ingebracht dan tegen de eerstgenoemde. Er moge veel onklaarheid zijn in de voorstelling der genesis van het Nieuw-Protestantisme, die onklaarheid kan voor een groot deel worden geschoven op rekening van nog onvolkomen verrichte detailstudie en speciaal onderzoek, waarmee de verschillende historici zich oneindig minder hebben beziggehouden dan met de bestudeering van alles wat de Reformatie, haar voorbereiding en onmiddellijke gevolgen betreft. En wanneer Troeltsch min of meer divinatorisch de bewuste scheiding naar voren brengt, verzuimt hij nergens er op te wijzen, hoeveel voorafgaand onderzoek nog valt te verrichten, hoeveel nog moet worden opgehelderd inzake het ontstaan van die eigenaardige nieuwe signatuur der moderne wereld tegen het einde der 17e eeuw, zoowel op algemeen cultureel als op speciaal godsdienstig gebied, waarbij de wederkeerige inwerking van het eerste op het tweede en van het tweede op het eerste (maar dit in steeds verminderde mate) zooveel grooter wordt dan in eene vorige periode. Zonder zich aan bepaalde termini a quo te willen binden rekent Troeltsch het ontstaan van den nieuwen tijd op algemeen maatschappelijk gebied te dateeren van het Engelsche Independentisme ten tijde der Engelsche republiek, toen de moderne staatkundige vrijheid geboren werd; dat van de genesis van eene nieuwe religieusiteit, principiëel ontdaan van gezagsgeloof, traditioneel supranaturalisme, en Christelijke lex naturae, individualistisch geseculariseerd volgens de beginselen der Renaissance in de richting eener „philosophische Bildungsreligion", dagteekent hij — met grove, aanvankelijke definitie — bij een Locke. Maar de wortelen liggen veel dieper. En hier nu vindt Troeltsch vooral gelegenheid te wijzen op wat wij zijne derde hoofdstelling noemden: de beteekenis der spiritualisten.

Ook vóór hem is voor deze geestelijke strooming aandacht gevraagd, vooral ook in den tijd der Aufklärung, toen mannen als Semmler naar Erasmus en latere spiritualisten als naar

eene „Ahnengalerie" omzagen. Maar Troeltsch doet het met grooten nadruk, vooral ook om het eigen sociale type, dat zij vertegenwoordigen [1]). Zij zijn onderling wel zeer verschillend — geen wonder, wanneer wij bedenken, dat wij in hun gezelschap zeilen op de breede wateren van het subjectivisme, en dat de veilige haven der kerk verlaten is. Alle worden ze min of meer gekenmerkt door één gemeenschappelijk, negatief beginsel: anti-kerkelijkheid, maar juist doordat ze de confessioneele kerk als de inperking en negatie van het vroomheidsleven beschouwen, wordt hun negatief beginsel er een van, bijwijlen zeer actieve, positiviteit. Voor de objectieve kerk treedt weer in de plaats de gemeenschap der heiligen; objectieve hiërarchie en „dingliche" sacramenten worden verworpen; voor zoover men — zooals bij de echte mystieken en zeer radicale, extreem individualistische enthousiasten — niet geheel onverschillig is voor de sociale uiting van den godsdienst, zweeft het apostolisch ideaal voor oogen, wat leiden kan tot grooten nadruk op de voorschriften der lex Christi, tot streng moralisme en eene reformatorisch-kritische houding tegenover traditie en formalisme, soms tot revolutionaire opstandigheid, waaraan dan weer het enthousiasme de hand kan reiken om te komen tot verwerkelijking van de latente eschatologische ideeën. Voor zoover men zich rekent tot de waarlijk geestelijken, wier uitbanning door de Baälskerk een kenteeken te meer is van hun uitverkoren-zijn door God, vertegenwoordigt men de nieuwe aarde en den nieuwen hemel, de nieuwe bedeeling, waaronder oude waardeeringen en eindige normen plaats maken voor den geestelijken maatstaf; als zoodanig is men ontheven van wettelijke traditioneel-zedelijke verplichtingen, de nieuwe mensch doet geen zonde meer, en streng-moreel kriticisme slaat straks om in ongebondenheid en libertinisme, 't zij actief-sociaal, 't zij teruggetrokken mystiek. Zoo scharen ze zich in één groote bonte rij, de spiritualisten,

---

1) Vgl. *Soziallehren,* S. 794—812, 848—860.

van de actieve revolutionaire Wederdoopers met hun excessen naar de moraliseerende humanisten met hunne algemeene religieusiteit, van den theosophischen Paracelsus naar den humanen Castellio, van subjectieve Kwakers naar gemeenschap-vormende Dooperschen, van geestelijk-aristocratische mannen-van-het-inwendig-Woord naar sociaal-gezinde Independenten en Levellers. Naar hunne verschillende sociale belichaming en de onderscheiden houding tegenover de lex naturae maakt Troeltsch, voornamelijk in zijne „Soziallehren", onderscheid tusschen „Sektentypus" en het type der mystiek, hoewel niet zóó, dat vaste grenzen kunnen worden getrokken; er is zelfs eene geleidelijke lijn van overgang onmiskenbaar, gaande van het confessioneele kerktype via het „Sektentypus" naar de mystiek. Waar hij echter meer uitsluitend de dogmatische en historische eigenaardigheden in het oog vat, laat hij deze onderscheiding meer varen, zoodat hier voor algemeene denominatie het best van spiritualisten kan gesproken worden.

Deze spiritualisten zijn van niet licht te overschatten beteekenis geweest voor de moderne wereld en het Nieuw-Protestantisme. Niet in die mate als de confessioneele kerken geremd door bibliocratie, samenknooping van staat en kerk, traditioneele dogmatiek, konden zij open staan voor, en omgekeerd invloed uitoefenen op nieuwe geestelijke stroomingen. Bij de spiritualisten — het was de humanistische inslag, die dit deed — vonden nieuwe wetenschap, nieuwe beschouwingen van wereld en leven, plaats en onthaal. Hun beginsel van individualisme, vrijheid en gelijkheid werkte door, vanuit het godsdienstig-geestelijke, op het wereldlijke gebied. Daar viel het eerst het dogmatisch pessimisme, pleitte men voor humaniteit en tolerantie — Castellio, Franck, Paracelsus! —; daar werd het Christelijke natuurrecht vervangen door het rationeele — Huig de Groot! —; daar ontwaakte staatkundige vrijheid, die gevolg was van en steunde op geloofsvrijheid — de baptistisch-spiritualistische New-England-staten! —; daar vond de kunst en de wetenschap eene herberg, die haar door scholastiek en puri-

tanisme werd ontzegd; daar lag een voedingsbodem voor „contrat social" en moderne democratie. Ook het Calvinisme kende strevingen in die richting, maar het vormt dan ook veelszins een grensgebied tusschen kerk- en sektetype: de Calvinistische geloofsgemeenschap heeft altijd neiging om zich te verbijzonderen in de sekte, de Calvinistische sekte pretendeert graag dé kerk te zijn [1]). En ongetwijfeld had het spiritualisme ook punten van gemeenschap met de breede renaissance-cultuur der contrareformatie — maar nogeens: het vormt geen geïsoleerd terrein, heeft allerlei verbindende geledingen, maar geen peripherische overgangen kunnen ongedaan maken de individualistische, geseculariseerde signatuur van het groote geheel.

Juist voor ons als Nederlanders zijn deze spiritualisten belangrijk. Want hier te lande kwamen ze in de zestiende en zeventiende eeuw voor in alle mogelijke variëteiten. Hier waren Dooperschen van allerlei schakeering, Kwakers, Brownisten en Independenten, Collegianten, theosophen als Rothe en Gichtel, mystieken, enthousiasten, toleranten en libertijnen als Coornhernt, de velerlei humanistische moralisten, ja, wat niet al. Wat niet minder zegt: hier werden hunne boeken gedrukt, en hierheen week uit wat elders geen herberg vond: Geulinx en Descartes vonden hier een wel niet altijd even rustig, maar toch veilig thuis, Comenius kwam hier tot rust. De Engelsche Independenten en wetenschappelijke Aufklärer stonden met Holland in betrekking, Locke was de vriend van à Limborgh. Zoo kan Troeltsch zeggen, dat de wortelen van den modernen tijd in Nederland liggen [2]).

Is hiermee echter het voornaamste over de spiritualisten saamgevat? Zeer zeker niet, en juist hier, waar het geldt het ontstaan van het Nieuw-Protestantisme uit, of juister: door middel van het spiritualisme, het ontstaan van de moderne cultuur in wisselwerking met dat Nieuw-Protestantisme en

---

1) Troeltsch rekent bijv. Dr. Kuyper en zijn werk onder het „Sektentypus"! Vgl. ook *Soziallehren*, S. 733—738, en S. 631—635.

2) Vgl. *Soziallehren*, S. 903—910.

dus indirekt weer door middel van het spiritualisme — hier blijft nog veel van het hoe onopgehelderd, al schijnen de hoofdlijnen wel vast te staan. Soberder en voorzichtiger dan het groote stuk in de „Kultur der Gegenwart" is in dezen de Stuttgarter rede, meer uitgewerkt zijn de „Soziallehren", maar nog veel dient verricht en menige bewering staat nog onvoldoende gefundeerd. Met name komt het mij voor, dat aan de belangrijke eschatologische factor bij vele enthousiasten en mystieken te weinig aandacht is gewijd, dat de middeleeuwsche elementen in Renaissance, Humanisme en Spiritualisme wat te veel zijn voorbijgezien, dat het Piëtisme als oorsprong van velerlei stroomingen overschat wordt [1]). Ook blijft er — ook na de documentatie der „Soziallehren" — in de rol van het „Täufertum" nog een en ander duister. Want het moge dan niet kerkelijk-confessioneel zijn geweest, in veel opzichten was het toch bij uitstek conservatief, traditionalistisch en „middeleeuwsch" en maakt het moeilijk verstaanbaar, hoe het, ja zelfs: óf het positieve beteekenis kan hebben gehad voor „die moderne Welt". Dit geldt trouwens van veel spiritualisme. Want de wortelen van deze geestesontwikkeling liggen op vele plaatsen aanmerkelijk dieper dan de Reformatie en de Renaissance, maar kunnen tot in de Middeleeuwen, bij Franciscanen en Waldenzen en Katharen en allerlei gnostieken en theosophen worden vervolgd. En is vooral de mystiek niet een verschijnsel van meer dan enkel historische, een van algemeen psychologische beteekenis? Maar wordt het dan weer niet eene nog onopgeloste vraag, hoe dergelijke bewegingen zoo bij uitstek beteekenis kunnen hebben gehad voor het verbreken, bij de geboorte van de moderne wereld, van de traditioneel-supranaturalistische hulsels, en voor het ontstaan van de „Sekularisationsstimmung"? Wanneer echter het aandeel van „Sekten" en mystiek in het wegruimen der „middeleeuwsche" belemme-

---

[1]) *Die Kultur der Gegenwart*, 1, IV², S. 687. De samenhang tusschen Piëtisme en Reformatie krijgt in de tweede uitgave meer nadruk dan in de eerste.

ringen sterk moet worden beperkt, dan blijft te meer klemmen de vraag naar het bevrijdingswerk „von auszen her”[1]), waar boven (blz. 196) op werd gewezen.

Samenvattende komen wij dus tot deze conclusies: 1⁰ dat het Oud-Protestantisme, en speciaal de Reformatie, niet zóó middeleeuwsch is als Troeltsch bijwijlen wil doen gelooven, dat daarom de diepe Reformatie-caesuur moet gehandhaafd blijven[2]), en dat de beteekenis van het Oud-Protestantisme voor het ontstaan der moderne wereld — en, gelijk Troeltsch zelf ook erkent, zeer zeker voor het ontstaan der moderne religieusiteit — wat grooter is dan Troeltsch het vaak voorstelt; 2⁰ dat naast de aandacht, tot heden altijd voor de Reformatie als „nieuw begin” gevraagd, evenzeer nadruk moet vallen op de genesis van het Nieuw-Protestantisme gelijk Troeltsch dit met nadruk propageert, zij 't ook (dit in aansluiting aan 1⁰), dat veel van dit nienwe meer indirekt verband met het Oud-Protestantisme vertoont, dan hij doet uitkomen; 3⁰ dat, met Troeltsch, allerbelangrijkst moet worden geacht de rol der spiritualisten, vooral omdat zij door hunne „Soziallehren” zoo zeer aanpasten bij de nieuwe geseculariseerde cultuur, al blijft veel in hunne toch eveneens onmiskenbaar „middeleeuwsche” tendenties onklaar. — Men ziet, dat het bovenstaande instemming is met eenig voorbehoud, maar zeer zeker geen verwerping. Integendeel, want ook indien het voorbehoud grooter moest zijn — en eerlijk gezegd acht ik 't verre van onwaarschijnlijk, dat detailkritiek heel wat meer voegen vindt dan ik hier en daar opmerkte! —, de groote waarde zijner uiteenzettingen ligt óók in de wijze, waarop hij Christendom en cultuur met elkaar in verband brengt, de cultuurbeteekenis van het Christendom onafhankelijk van traditionalistische beschouwingen

---

1) *T. z. p.*, S. 471. Vgl. Lic. Dr. Heinr. Hermelink, *Reformation und Gegenreformation*, Tübingen 1911, S. 7, 309—316.

2) Zoo doet, met andere beoefenaars der profane geschiedenis als Max Lenz, D. Schäfer, e. a., o. a. Alfred Dove (*Der Streit um das M. A.*, *t. a. p.*, S. 223).

tracht te waardeeren, de verandering dier beteekenis naar de tijden tracht te doen verstaan. Men kan natuurlijk van meening verschillen over de vraag of het specifiek Christelijke, de „eigentlich religiöse Gesinnung" het zuiverst in Oud- of in Nieuw-Protestantisme ligt besloten, en of het cultuur-opene van het laatste niet zijne gevaren meebrengt voor het geconcentreerd actieve van het eerste. Maar dat het cultuurprobleem voor het hedendaagsch Protestantisme een ander is dan voor dat der zestiende en zeventiende eeuw, en dat de moeitevolle oplossing dientengevolge op andere banen dan op de traditioneel confessioneele moet worden gezocht, blijkt uit Troeltsch' beschouwingen m. i. onweersprekelijk, en op nieuwe wijze.

Aan bestrijding van de zijde der andere richting heeft het niet ontbroken. Voor een belangrijk deel zijn het pogingen om de moeilijkheden van het door Troeltsch gestelde cultuurprobleem te ontgaan, door zich voor het religieuse slechts te beperken tot een Oud-Protestantisme, dat tegenover de cultuur strikte „Zurückhaltung", „Kulturneutralität" toepast; waarnaast dan een Nieuw-Protestantisme met alles wat het daarboven geeft, staatsreligie of sektereligie, kan worden losgelaten als zijnde van godsdienstig minderwaardig gehalte. De Erlanger hoogleeraar Grützmacher heeft in eene reeks zeer uitgebreide artikelen in de „Neue kirchliche Zeitschrift" deze gedachten uitvoerig uitgewerkt[1]). Niet alleen, dat voor hem de Refor-

---

[1]) Prof. D. R. H. Grützmacher, *Alt- und Neuprotestantismus*, in *Neue kirchliche Zeitschrift*, XXVI. Jahrg. (1915), S. 709—753, 783—825, 865—914; Dez., *Die alt- und neuprotestantische Auffassung von der Kirche*, *t. z. p.*, XXVII. Jahrg. (1916), 467—497, 535—572, 615—641, 691—741; Dez., *Alt- und neuprotestantische Ethik*, *t. z. p.*, XXVIII. Jahrg. (1917), S. 188—228, 303—343; Dez., *Die katholische, altprotestantische und die Sektenethik in ihrer typischen Eigenart*, *t. z. p.*, S. 693—758; Dez., *Die neuprotestantische Ethik; A. Die Ethik Kants und der Ritschl'schen Theologie, B. Die neuprotestantische Kulturethik*, *t. z. p.*, XXIX. Jahrg. (1918), S. 213—286. Eene „Separatausgabe" dezer artikelen is in voorbereiding, maar nog niet verschenen. — Vgl. ook Grützmacher, *Wie kann sich der Altprotestantismus noch nach vierhundert Jahren wissenschaftlich behaupten*, Erlangen 1917.

matie een louter kerkhistorisch verschijnsel is en niet een van algemeen cultuur-historischen aard, het Protestantisme heeft dit ook te blijven. Zijne ethiek blijve dan ook „Persönlichkeitspflege'' en houde zich buiten „innerweltliche Kultur- und Sozialethik''. In veel opzichten dus een terugkeer naar het min of meer quietistische standpunt van het oude Lutheranisme, door Troeltsch gesignaleerd als: „innerste politisch-soziale Indifferenz der eigentlich religiösen Gesinnung''[1]), en dit alles gemotiveerd door de traditioneel historische waardeering. — Een standpunt niet zonder aantrekkelijkheid van godsdienstige concentratie, daarbij eenig recht puttend uit het tot Troeltsch gerichte verwijt, dat bij diens geschiedbeschouwing het perspectief wel wijd en veelbelovend, maar de leidende lijnen naar de toekomst nog vaag zijn. Maar, daargelaten nog het onbevredigende van eene dergelijke uitschakeling van het Protestantisme uit de algemeene geestesontwikkeling, spreekt de geschiedenis niet te duidelijk van een Nieuw-Protestantisme van eene door spiritualisme en „Sektentypus'' tot in het innerlijkste aangeraakte en omgeschapen religieusiteit? Nogmaals, het is de verdienste, maar ook het blijvend belangrijke van Troeltsch' werk hierop de aandacht te hebben gevestigd.

Behoudens dan deze algemeene correctie, dat verschijnselen als Oud- en Nieuw-Protestantisme en spiritualisme niet alleen als historische data, maar daarnaast ook als psychologische gegevens moeten worden gewaardeerd. Bij Troeltsch ontbreekt dit laatste, met name in den opzet der „Soziallehren'', geenszins; alleen kan het m. i. nog met grooter nadruk naar voren worden gebracht. Dit is geschied in een belangrijk werkje van Horst Stephan[2]), die de verschijnselen Oud- en Nieuw-Protestantisme ziet als twee correlate, elkaar aanvullende en vooronderstellende zijden van het éene Protestantisme, welke ten-

---

[1]) Troeltsch, *Das stoisch-christliche Naturrecht u. s. w., t. a. p.* S. 257.

[2]) Prof. Lic. Horst Stephan, *Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus,* Giessen 1911 (Vorträge der theol. Konferenz zu Giessen, 32. Folge).

gevolge van allerlei uit- en inwendige omstandigheden, van bepaalde persoonlijkheden en geestesstroomingen, meer of minder duidelijk naar voren komen. Hij onderscheidt ze met de woorden centripetaal en centrifugaal (wat hem beter lijkt dan speciaal-religieus en algemeen-religieus). Het centripetale type is het biblicistisch-bibliocratische, het heeft den ascetischen, anti-wereldschen religieus-pessimistischen trek met een hang naar het dualistische, is meer conservatief van aard en beleeft de religieuze ervaring bij voorkeur en bijna uitsluitend in de objectieve bijbelsche realiteiten; krachtig geconcentreerd overweegt het soteriologische boven het moralistische element. Het centrifugale type is meer open voor de wereld, voor wetenschap en kunst, en vindt gemakkelijker aanraking en samenwerking met de cultuur; het is meer persoonlijk en subjectief in Bijbelwaardeering en godsdienstig ervaren; het heeft een meer monistischen trek, eene meer optimistische wereldbeschouwing dan het centripetale type en het soteriologische element heeft neiging achter het moralistische terug te treden. Absoluut te scheiden zijn zij niet, zij moeten in verhouding worden gedacht. Beide hebben zij hunne eigen gevaren en excessen; het centripetale dat van de verenging en van exclusivisme, van „Roomsch" objectief geloof, van onaandoenlijkheid tegenover de cultuur, in het moreele een gevaar van phariseïsme; het centrifugale type heeft neiging tot „Schöngeisterei" en tot dat vage algemeen-waardeerende universalisme, dat o. a. in de Romantiek opgeld deed; er dreigt pantheïsme, een onbegrensd relativisme, een der wereld gelijkvormig worden. De verhouding van beide typen is die van Oud- en Nieuw-Protestantisme. Niet aldus, dat zij over en weer zijn te vereenzelvigen; bij dergelijke voorstellingen gaat het meer om vloeibaarheden, dan om houdbaarheden. Men bedenke bijv., dat het centripetale Calvinisme óók de trekken vertoont van „innerweltliche" ascese; van belangstelling voor wetenschap en paedagogie! Evenzoo kent het centrifugale type ook eene piëtistische modificatie, Doopsgezinde anti-wereldschheid en haast quietistische mystiek!

Maar dit zij eene aanwijzing, dat in eene bepaalde periode der geschiedenis de éène trek overheerschend kan zijn zonder dat de andere nochtans geëlimineerd is, ook, dat een hedendaagsch Nieuw-Protestantisme — en dit rechtvaardigt Loofs' bezwaren zoowel als Troeltsch' these — niet zonder het andere is. Oud- en Nieuw-Protestantisme van heden, Oud-Protestantisme en ketttersche sekten en spiritualisten van vroeger, zij vooronderstellen elkaar, zij hebben elkaar noodig, wil de ethisch Christelijke wortel niet afsterven, het Christelijke organisme levend blijven en niet versteenen tot magisch sacramentalisme of vervluchtigd worden tot aesthetisch moralisme.

In dezen wete en erkenne iedere groep, iedere theologische en religieuse strooming, tenslotte ieder mensch eigen lijn, eigen kracht, eigen gevaren. En late zich bijwijlen voorlichten door grondig historie-onderzoek, opdat niet op traditioneel overgenomen waarheden en overtuigingen het weemoedige woord van Novalis van toepassing worde, dat „jeder Ruf wird in der Ferne (nur) Vokal".

Groningen.

ZIELEN EN ENGELEN

door Prof. Dr. G. van der Leeuw (Groningen.)

1.

In den vorigen jaargang van dit tijdschrift besprak ik, naar aanleiding van het boek over het ontstaan van het geloof in God door Söderblom, de onderlinge verhouding der begrippen God, Ziel en Macht. [1]) Ik wees er toen op, dat iemands levenskracht, buiten hem veilig opgeborgen, tot eene hem beschermende grootheid kan worden, een dubbelganger in den gunstigen zin, die het leven behoedt. Het voorbeeld van den aegyptischen *Ka* werkte ik elders nader uit. [2]) Denken we nu deze elders opgeborgen zielestof, deze *external Soul* wat persoonlijker, dan hebben wij eene figuur, welke men gewoonlijk aanduidt met den naam beschermgeest of schutsengel.

Zoo worden de iranische *fravashi's*, oorspronkelijk de animale levenskracht van den mensch, tot het transcendente, eeuwige deel van de ziel, dat aan de aardsche ellenden ontheven is, dan tot persoonlijke schutsengelen, die elk hunne eigene familie beschermen; eindelijk tot de ziel, het wezen van het heelal.[3]) Trouwens, ook de aegyptische *Ka* vertoont naast zeer onpersoonlijke andere trekken, welke sterk aan het persoonlijke doen

---

[1]) Th. T. 52, 1918, blz. 123—152.

[2]) *External Soul, Schutzgeist und der ägyptische Ka.* Zeitschr. f. Ägypt. Spr. und Alt. Kunde. 54. 1918. S. 56—64, waarin sommige gedachten uit ons artikel reeds werden aangeduid.

[3]) *Vgl. Edv. Lehmann, Zarathustra. En bog om Persernes gamle tro* I. Köbenhavn. 1899. p. 78 sqq. N. Söderblom, *Les Fravashis*, Paris 1899. p. 32—50.

denken. Er is namelijk op talrijke plaatsen naast den *Ka* sprake van een vrouwelijk wezen, de *ḥmś-t*. Zoo lezen wij in het zeer oude „Denkmal memphitischer Theologie": zij (de tong, die het scheppende woord spreekt) was het, welke maakte de „*Ka's* en de *ḥmś-wt*" [1]). Eene onderscheiding in mannelijk en vrouwelijk vooronderstelt eene zekere mate van personificatie. Blackman stelt *Ka* en *ḥms-t*, m. i. terecht, parellel met den God en de Godin, die zoo vaak in babylonische hymnen en gebeden worden aangeroepen. Zij zijn echte beschermgoden; maar zeker geene *goden* in onzen zin. Daartoe is de personificatie nog niet ver genoeg gegaan. Eigenlijk zijn ze, juist als de beide aegyptische grootheden, juist als ook *iuno* en *genius* bij de Romeinen, niet meer dan de levenskracht van eene bepaalde persoon, buiten die persoon gedacht en als *external soul* met eene zekere mate van zelfstandigheid begiftigd. Zij staan tusschen de begrippen „zielestof" en „beschermgeest" in. Een naam hebben ze niet, maar zijn nog ten nauwste verbonden met de beschermde persoon: *illiia* en *ištaria*. In het sumerisch wordt alleen achter het tweede woord een suffix geplaatst, zóó eng behooren ze bijeen. Eigenlijk zijn ze nog grootendeels onpersoonlijke levenskracht: een lijdende wordt door de daemonen van zijne *ziel* gescheiden, maar evenzeer van zijn *god*. Dat zijn god en zijne godin het lichaam van een mensch ver-

---

[1]) *Ad. Erman, Ein Denkmal memphitischer Theologie.* (S. P. A. W. phil. hist. Kl. 43. 1911) S. 940. *Ḥmś-t* is een raadselachtig woord; het zou het vrouwelijke leven kunnen beteekenen, naast *Ka*, als het meer bizonder mannelijke. De onderscheiding zou dan beantwoorden aan die van *iuno* en *genius*. De hieroglyphe, waarmede *ḥmś-t* geschreven wordt, is die voor iets vrouwelijks in het algemeen, waarschijnlijk het vrouwelijk geslachtsdeel. Dr. Grapow acht, naar hij zoo vriendelijk is mij mede te deelen, *ḥmwśt* de juiste schrijfwijze, vgl. *Pyr.* ed. Sethe, § 396. In verband met den in parallel voorkomende pluralis *Kaw* schijnt het mij voorshands waarschijnlijker, dat de *w*, waarmede ons woord op alle mij bekende plaatsen beschreven wordt, die van den pluralis is. Wij zouden dan krijgen sing. *ḥmś-t*, plur. *ḥmśwt*. De *w* is dan w. s. w., vooral Pyr. 396, worderlijk geplaatst.

laten, beteekent verval der levenskracht.[1]) Van een god, geest of engel mogen wij hier dus nog niet spreken, maar de onderscheiding in mannelijke en vrouwelijke kracht, natuurlijk berustend op die tusschen man en vrouw, voert in de richting van iets meer persoonlijks.

In den *genius*, eigenlijk de teelkracht, ten slotte de in slangvorm verschijnende beschermgeest, hebben wij nog eene dergelijke tusschen onpersoonlijke kracht en meer persoonlijken geest instaande voorstelling te zien. Wij merkten reeds op, hoe ook hier van een vrouwelijk aequivalent sprake is: *iuno.*[2])

2.

Van *engel*, boodschapper *ἄγγελος*, gaan wij spreken, wanneer door de uitwendige ziel, door de buiten het lichaam gezonden levenskracht, de persoonlijkheid is bereikt. De ziel is dan een *émissaire* van den mensch. Zoo zendt de middeleeuwsche toovenaar zijne levenkracht uit als „dubbel", vaak in dierlijke gedaante. De zwarte kat van de heks is nog een onvermijdelijk requisiet in romantische verhalen. Het dier is eene echte ziel, het *is* zijn uitzender en het is tevens diens *délégué*. Toch bezit het reeds zekere zelfstandigdheid.[3])

Nog persoonlijker is de voorstelling van den מלך יהוה, die wij in het Oude Testament aantreffen. De bode Gods wordt, gelijk bekend, van God niet altijd onderscheiden. Hij is eigenlijk God zelf, maar het wezen Gods als *éxternal* opgevat, uit-

---

[1]) Juist als wij in ons vorig artikel constateerden t. o. v. den *Ka*. Zie A. M. Blackman, *The Pharaoh's Placenta and the Moon-God Khons*, Journ. Eg. Arch. 3, 1916. p. 239 sqq. met eene noot van Langdon. Vgl. A. H. Edelkoort, *Het Zondebesef in de babylonische Boetepsalmen*. Utrecht 1918. blz. 138 v. v. Zie b.v. ook *M. Jastrow Jr.*, Die Religion Babyloniens und Assyriens. I. Giessen 1905. S. 328.

[2]) F. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion*, London 1896. p. 186 sqq. *J. G. Frazer, The Golden Bough*³. VII. Balder the Beautiful. London. 1914. II p. 212. n. 2.

[3]) Vgl. H. Hubert et M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*. Année sociol. 7. p. 30 ss. In deze gedachtespheer behooren ook Odhin's raven, de adelaar van Zeus enz. De beide raven heeten *Munin* en *Hugin*, herinnering en gedachte vgl. de namen van de veertien *Ka's* van Rē.

gezonden goddelijke kracht. Een echte „engel” dus. Later wordt hij van goddelijke ziel tot bode zonder meer.[1]) Maar in de grieksch-joodsche speculatie treedt zijn karakter weer aan den dag en wordt hij tot den *Logos*, de hypostase van God, die van Hem slechts onderscheiden, doch met Hem wezenséén is.[2]) De מלך יהוה is dus geenszins eene latere uitvinding van een tijd, die er voor terugdeinsde om Jahve zelf te doen optreden, maar in tegendeel oorspronkelijk het wezen van Jahve zelf, dat Hij buiten zich uitzendt. Later wordt dan de engel des Heeren tot den boodschapper zonder meer, die eene bemiddelende functie tusschen goden en menschen heeft.[3])

Naar zijn wezen is een engel dus eene losgeraakte ziel. Zoo kan ik mij ook alleen verklaren de in den hellenistischen tijd zoo gewone en machtige gedachte, dat de engelen sterren zijn[4]), de *θεοὶ ὁρατοὶ*. Immers ook de losgeraakte zielen der dooden zijn sterren. In het aegyptisch wordt het woord *ba*, ziel, geschreven door middel van een zielevogel met lampje voor zich. Des nachts branden de zielelampjes en de mensch ziet weliswaar niet de afgestorvenen zelf, maar hunne lichtjes, de sterren.[5]) Engelen, zielen en sterren behooren bijeen. Ook ons spraakgebruik zegt nog van een afgestorvene, dat hij „een engel in den hemel” is. Cumont deelt een christelijk grafschrift mee, op Thera gevonden, waarop *ἄγγελος* voorkomt met den eigennaam. „Engel” is hier dus de titel van den afgestorvene.[6])

[1]) Vgl. Ex. 23 : 21.

[2]) A. Lods, *L'Ange de Yahvé et l'âme extérieure*”. Z. A. W., Beiheft 27, 1914, S. 263—278. Vgl. Zeitschr. äg. Spr. 54. S. 59.

[3]) Gal. 3 : 19 „vermitteln” zij de wet.

[4]) Sterren in het algemeen of de zeven deurwachters der hemelspheren, beantwoordende aan de zeven planeetgeesten.

[5]) De gestorven zielen hebben als sterren een lichtglans, eene aureool. Zij zijn de verheerlijkten, *iahw* in het aegyptisch, vgl. K. Sethe, *Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war*. Leipzig 1912. S. 5. A. 2.

[6]) F. Cumont, *Les anges du Paganisme*. Revue de l'Hist. des Rel. 36. 1915. p. 180. Op attische vloektafels leest men in plaats van *θεοί, δαίμονες, ἥρωες καταχθόνιοι* eensklaps *ἄγγελοι καταχθόνιοι*, vgl. *A. Dieterich*, Eine Mithrasliturgie[2]. Leipzig 1910. S. 49. A. 2.

Een engel kan nu eenvoudig blijven de bode van een mensch (toovenaar enz.) of van een god. Het losgeraakte stuk zielestof, de van de persoon gescheiden functie verricht dan min of meer zelfstandig werk. Tot welk eene mate van persoonlijk leven zulke emanaties het konden brengen bewijzen de gestalten van Hermes en Iris. Minder persoonlijk is weer de *Ὄσσα Διὸς ἄγγελος*,[1]) het woord Gods, te vergelijken met den Logos en de Wijsheid Gods, hoewel deze beide laatsten zich in gansch andere richting ontwikkelden.

Persoonlijke, hoewel steeds van God, hun zender, afhankelijke wezens zijn ook de engelen der joodsch-christelijke gedachtenwereld. Zij brengen de wet, zij verkondigen de openbaring. Het Evangelie is eene engelenboodschap, gelijk de verkondiging aan Maria. Uitvoerders zijn zij van Gods wil, overbrengers van zijn bevel.

Men bleef hen evenwel ook in den oud-christelijken tijd nog waardeeren als iets meer dan enkel zendboden; de herinnering aan hunne wezensverwantschap met de godheid, aan hunne eigenschap als uitgezonden kracht Gods bleef leven. Vandaar het verwarde in de oud-christelijke angelologie en christologie. Beide worden dooreengemengd. Naast Christus- en engelvoorstelling treedt die van den Heiligen Geest, immers ook een *émissaire* van den Vader *filioque*, zooals een later concilie het zou formuleeren. In den Pastor van Hermas is sprake van den Zoon Gods, den Heiligen Geest, den aartsengel Michael en den „heerlijken" of „hoogheiligen" engel op eene wijze, welke niet toelaat tusschen deze vier te scheiden. Justinus noemt den hemelschen Christus beurtelings engel van den grooten raad en Zoon van God, engel en zendbode Gods, heer der krachten (d. i. engelen), en „wijsheid", d. i. de joodsche hypostase van het wezen Gods.[2]) Het is te begrijpen. Christus, Heilige

---

[1]) *Ilias* B 93.

[2]) Vgl. Weinel in E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1904. S. 226 f. De *Hemelvaart van Jesaia* spreekt van den „Engel des Heiligen Geestes".

Geest en engel waren immers alle drie uitgezonden potenties Gods. Het behoorde tot hun wezen, dat zij, hoewel buiten God getreden, toch wezenseen met Hem bleven.

3.

Zulk eene persoonlijk gedachte *external soul* nu verzekert de veiligheid van haren bezitter. De reus, wiens hart verborgen is, kan niet gemakkelijk worden gedood. De toovenaar wiens leven in een groenen papagaai huist, is bijna onkwetsbaar. De voorstelling van de *external soul* dient vooral om veiligheid, bescherming te verschaffen. Is zij persoonlijk, dan zijn wij niet verre van den „beschermengel", voorloopig alleen van de persoon, wier „engel", d.i. ziel hij is, dan ook van anderen. Vergelijk wat wij boven zeiden van de *fravashi*, eerst uitwendige ziel van eene familie, later beschermgeest van het heelal. *Mijne* beschermende kracht wordt, wanneer de kracht persoonlijk wordt opgevat en mede dientengevolge de band met één bepaalden bezitter verslapt, tot *de* beschermende kracht. De beschermgeest of beschermengel treedt op.

Wij vinden deze voorstelling dan ook op verschillende trappen van hare geschetste ontwikkeling. Wanneer wij die ontwikkeling schematisch aldus voorstellen: 1 *mana* (levenskracht) 2 mijn *mana* — 3 mijn *external soul* — 4 mijn beschermgeest — 5 beschermgeest, dan behoort de *iningukua*, — de beschermgeest der Australiërs, voorgesteld door een symbolisch voorwerp en in de gedachte verbonden met het totem [1]) — tot de voorstellingen 2—4, zonder dat het ons mogelijk is hier nauwkeurig te classificeeren. De Ka der Aegyptenaren ligt tusschen 1 en 3, de *fravashi* tusschen 2 en 5, al naar gelang der verschillende stadia van hare ontwikkeling, de *genius* tusschen 2 en 4, de *malakh Jahve* behoort bij 3 of 5. Het *manitu* van den Indiaan, dat zuiver individueel is en dat zich aan elken jongen van veertien tot vijftien jaar op eene eenzame plaats in den droom

[1]) Vgl. b.v. K. Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölkern*, Leipzig 1914. S. 197.

openbaart, behoort tot 1—4, daar *manitu*, hier als „beschermgeest" te vertalen, aanvankelijk overeenkomt met de notie van *mana.*[1]) *Tusschen de onpersoonlijke levenskracht en den persoonlijken, van het individueele vaak zelfs losgemaakten beschermgeest, is de phychologische overgang dus geleidelijk te denken.* De engelvoorstelling ontwikkelde zich door differentiatie uit de krachtvoorstelling.

4.

Wij willen dit nog met enkele voorbeelden toelichten.

De *Amesha spenta's* van het Avesta zijn eigenlijk slechts stukken levenskracht van Ahura Mazda. Van den god wordt gezegd: „die bestaat met „de goede gezindheid" (*Vohu Mano*), „krachtens „het Godsrijk" (*Xathra Vairya*) en in overeenstem„ming met „de stralende rechtvaardigheid" (*Asha*)."[2]) De *Amesha Spenta's* zijn dus de potentie's, de functies, waardoor Mazda regeert. Uitgezonden, worden zij dan tot de beschermgeesten der wereld, de aartsengelen, die de wereld in stand houden. Als zoodanig gaan zij hoe langer hoe meer van het krachtbestaan tot een persoonlijk bestaan over. Zij worden de „heer„schers, die werken met hun blik alleen... die onvergankelijk „en rechtvaardig zijn; die alle zeven gelijk denken, alle zeven „gelijk spreken, alle zeven gelijk handelen; die slechts hebben „éene gedachte, éene spraak, één handelen en één vader en „heer, den schepper Ahura Mazda." *Vohu Mano* wordt zelfs deurwachter, gelijk St. Pieter, in het Mazda-paradijs.[3]). De zeven functies van Mazda, te vergelijken met de veertien *Ka's* van Rē, worden dus tot engelen en helden van het volksgeloof. In het latere perzische volksgeloof is de hemel eene copie van het perzische hof. God troont als koning en heeft de engelen tot zijne satrapen en koeriers, zij zijn de „oogen" en „ooren"

---

[1]) N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 1916. S. 59.
[2]) Lehmann, *Zarathustra* p. 67 vgl. 45 sqq.
[3]) Lehmann, *Zarathustra* p. 118.

van den god[1]). Wij zien hoe zelfs bij deze voorstelling, welke reeds veel gelijkt op onze middeleeuwsche en populaire hemelbeschrijving, het primitieve nog meedoet. Ook twee der *Ka's* van Rē heeten „gezicht" en „gehoor."

Juist zoo is het in het Judaisme, dat zijne aartsengelen aan Iran ontleende. Michael — goedheid Gods, Gabriel — sterkte Gods, Uriel — glans Gods, Raphael — heil Gods[2]), zijn duidelijk de verschillende functies van Jahve. Maar ze zijn in nog sterker mate dan de *Amesha Spenta's*, geworden tot persoonlijkheden, hoogste dienaren van den Allerhoogste, elk met eene eigen provincie en eigen taak. In het greco-judaisme worden de *ἀρχάγγελοι* ten getale van zeven, vereenzelvigd met de zeven planeetgeesten. Of ook zij deelen de functie van hemelwachter met de andere engelsoorten: *ἄγγελοι, ἀρχαὶ, ἐξουσίαι δυνάμεις, κυριότητες, θρόνοι.* [3]) Wij komen op deze functie straks nog terug.

5.

De conclusie, waartoe wij in ons artikel in de *Zeitschrift* kwamen, was deze, dat eene uitwendige ziel gewoonlijk diende ter beveiliging van haar bezitter, maar dat deze veiligheid ook in onzekerheid kon omslaan. Zijn leven te hebben buiten zichzelven kam eene groote gerustheid zijn, maar wanneer de plaats van verblijf der levenskracht niet sterk of verborgen genoeg is, kan de gerustheid overgaan in gevaar.

Wij zien nu deze beide momenten ook terug bij de uit de *uitwen-*

---

[1]) Philo, *De Somniis*, I, 22 § 140. p. 642 m: Sommige zielen doen na den dood dit, andere iets anders. Maar de beste worden dienaren van den Heer des Als, *ὥσπερ μεγάλου βασιλέως ἀκοαὶ καὶ ὄψεις, ἐφρῶσαι πάντα καὶ ἀκούουσαι.* Deze zielen noemen de andere philosophen daemonen, maar de H. S. noemt ze „engelen." vgl. Cumont, *Anges du paganisme* p. 164 n. 1.

[2]) Vgl. A. Kohut, *Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus.* Abh. D. Morgenl. Gesellsch. 4. 3. Leipzig 1866, S. 25. Michael als „Goedheid Gods" is mij etymologisch niet duidelijk.

[3]) Vgl. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele.* Arch. Rel. Wiss. 4. 1901. S. 136 ff. 229 ff.

dige ziel ontstane voorstelling van den beschermengel. Van alles en iedereen of — en wij zagen hoe dit logisch het eerste is — van eene bepaalde persoon. Eéne hunner meest bekende functies is die van psychopomp. Hermes geleidt de zielen naar den Hades. *Sraosha*, de zevende *Amesha Spenta*, is de de bode der goden, die strijdt met den duivel der begeerte *Aeshma Daêva* (Asmodeus) en de zielen op hare laatste reis geleidt. De mysten van Sabazivs werden na hun dood door hun *Angelus bonus* naar den maaltijd der zaligen geleid.[1]

De ziel, die, volgens de bekende hellenistisch-judaistische voorstelling, door de zeven hemelen naar het *Empyreum* opstijgt, wordt daarbij geleid en beschermd door een of twee engelen: zoo in de hemelvaart van Jesaia, in het slavische Henochboek. Hier ligt de wortel van de literaire geleiderfiguur. Mozes wordt in de *Gedulath Mošе* door Henoch naar den hemel gevoerd.[2] Dante laat zich leiden door Vergilius en Beatrice. Maar ook de bescherming in allen nood des levens is hunne taak. In den Talmoed heeft ieder twee schutsengelen.[3] Wij denken aan de bekende plaat, waarop de goede engel het kind veilig langs den afgrond voert, of aan het tooneel uit het Marionettenspel van Doctor Faust, waar diens goede en booze genius hem beurtelings raadgeven en de goede engel zegt: „Ich bin ein guter Engel, von oben herabgesand, der dir deine „Seele bewahren und zur Seligkeit bringen soll". Dat zijn gedachten en beelden, welke ook van ons niet al te ver afstaan. En toch klinken hier nog de primitieve tonen mede; de goede genius, die de ziel van den Doctor bewaren moet, is toch niet veel anders dan eene gepersonificeerde *external soul*. Ook in het joodsche volksgeloof was de engel nog dubbelganger, getuige Rhode's ontzetting over den „engel" van Petrus en het

---

[1]) F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain.*[2] Paris 1909. p. 98.

[2]) Vgl Bousset a. a. O.

[3]) Kohut, *Angelologie* S. 19.

woord van Jezus over de kinderen, wier „engelen" in de hemelen altijd Gods aangezicht zien. [1])

6.

De gedachte, dat wij een beschermengel hebben, tot haar psychologischen grond herleid: dat wij een „dubbel" hebben, dat elders in veiligheid ons leven beschermt, kan religieus dogmatisch worden uitgewerkt. Wij komen dan tot de voorstellingen van praeexistentie en onsterfelijkheid der ziel. De ziel — hetzij al dan niet reeds in dit bestaan door eene *external soul* verdubbeld — heeft haar zwaartepunt niet in deze wereld, maar in cosmisch verband. Buiten deze wereld ligt hare veiligheid en het beste deel van haar leven. Zij leeft eerst recht, wanneer zij nog niet of niet meer aan dat bestaan gebonden is, wanneer zij is losgeraakt, uitwendig geworden. Zooals de Aegyptenaar het uitdrukt: wanneer ik sterf is mijn *Ka* machtig, of, zooals Paulus, van geheel andere vooronderstellingen uitgaand en *inhaltlich* iets gansch anders bedoelend, toch, psychologisch beschouwd op dezelfde wijze kon zeggen: *θαρρoῦμεν δὲ και εὐδοκοῦμεν μαλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι προς τον κύριον.* [2])

Ook wijsgeerig kan dezelfde gedachte zich belichamen. Plato's ideëenleer is er het voorbeeld van. Alles heeft zijn onsterfelijk, aan tijd en ruimte ontheven „beeld", zijn transcendente „dubbel". Is hier en voor ons alles gebrekkig en eindig, ginds en voor hen is alles volmaakt en eeuwig.

7.

De ontwikkeling *mana* — beschermengel eindigt met een begrip, dat in een opzicht van dat van het aanvangsbegrip verschilt. *Mana* is macht, onpersoonlijke kracht. Alle monistische, pantheistische, emanistische, energetische stroomingen, ook van *ons* religieus denken, ontspringen in *mana*. De persoonlijk ge-

---

[1]) Acta 2 : 15, Mt. 18 : 10.

[2]) 2 Cor. 5 : 8.

dachte bode, die Gods werk doet op aarde, is het product van eene in beginsel pluralistische, vaak monotheitische, voluntaristische denkwijze. De angelologie op haar hoogtepunt is eene omschrijving van het persoonlijke regiment Gods. De persoonlijke God werkt zijn wil uit door persoonlijke *agentes*, *ἄγγελοι*. Hij zendt hierheen en daarheen, beschermt en geleidt, helpt en redt. Hij is geene Macht meer, doch een Wil. In zooverre zou men de angelologie kunnen rekenen tot het animisme, wanneer men dit in zijne wijdste en tevens meest principieele beteekenis, met Söderblom, stelt tegenover de *mana*-religie als de geestelijke stuwing, waarin de wil op den voorgrond treedt, tegenover die, waarin onbewuste krachten werken. Het is dan ook geen wonder dat de angelologie vanuit Iran en Palaestina, vanuit de landen der prophetische, zedelijke wilsreligie, haren weg naar de westersche cultuur gevonden heeft.

Gunning heeft de engelleer als uitdrukking van het persoonlijk Godsbestuur treffend beschreven: De geloovige „aanschouwt met zijn door Gods genade geopend oog alle dingen „der wereld. Zijne ervaringen nemen dagelijks toe door alles „wat hij rondom zich ziet: en hij zelf, zijn eigenaardig per„soonlijke toestand is eene, ja de voornaamste der oorzaken „die er toe medewerken dat al deze dingen hem in eene tel„kens wisselende gedaante verschijnen. Maar voor het oog „zijns geloofs zijn deze dingen der wereld . . . niet langer leven„looze verschijnselen, onpersoonlijke krachten, beginselloos of „naar een noodlot door elkander woelende werkingen. Neen „ze zijn hem engelen Gods geworden, goddelijke krachten, uit„gaande van en terugkeerende tot den levenden, persoonlijken „God — opklimmende en nederdalende op den Zoon des „menschen." [1])

Het heelal is dus geen dood complex van doode dingen, maar een levend organisme van krachten Gods. God regeert door zijne engelen.

---

[1]) J. H. Gunning Jr., *Beginsel en Meeningen.*[2] Utrecht 1880. blz. 20 v.

Gij zult zien de engelen Gods. Laat men echter de toevoeging: „opklimmende en nederdalende op den Zoon des Menschen" weg, dan maakt de persoonlijke religie weder voor *mana*-religie plaats. Het heelal kan ook dan levend worden gedacht, „der Gottheit lebendiges Kleid", in den zin van Goethe en Carlyle. Ja, men kan zelfs van engelen spreken, gelijk Fechner het op zoo uiterst vrome en aantrekkelijke wijze doet. Aarde en hemellichamen zijn dan bezielde, bewuste wezens. De hellenistische gedachte keert terug: sterren zijn zielen, zijn engelen. Onze aarde is toch niet een doode bal, mechanisch door de ruimte geslingerd? Op een mooien lentemorgen „schien es mir nicht „nur so schön, sondern so wahr und klar, dass es ein Engel „ist, der so reich, frisch und blühend, und dabei so fest und „in sich einig in den Himmel geht, sein lebendiges Antlitz „ganz dem Himmel zuwendend, und mich selbst mit in „diesem Himmel tragend..."[1]) Wonderbekoorlijk is deze voorstelling, dit gedicht, mogen wij wel zeggen. Maar — deze engelen zijn *émissaires* van — niemand, er is geen wil die hen draagt, geene bewustheid die hen leidt — de persoon is geweken voor een complex van krachten. De angelologie is weer tot *mana*-religie verkeerd.

Zoo schijnt het wel dat de oudste christenen niet zoo heel erg in de war waren, toen zij den Heer tot de engelen rekenden. Op de christelijke gedachtelijn is Hij immers juist de van God uitgaande, persoon geworden kracht, uitvoerder en borg van zijn persoonlijk regiment. Misschien is ten slotte Christus de eenige engel, die voor het christelijk besef noodzakelijk is.

8.

De levenskracht, uitwendig geworden, kan eene bron zijn van *gevaar*. Ook dezen tweeden trek van de leer der *external soul* vinden wij in de angelologie terug. Onder bepaalde omstandigheden kan een losgeraakt stuk ziel schadelijk zijn. Wan-

[1]) G. Th. Fechner, *Ueber die Seelenfrage*, Leipzig. 1861. S. 170, vgl. 169.

neer het de ziel van een mensch betreft, schadelijk voor haar bezitter: wij denken aan de vrees voor het beeld bij vele primitieven en halfprimitieven; aan de vrees voor het verliezen der zielenstof tegelijk met hare veruitwendiging in de afbeelding; aan de angst voor den spiegel, die den dood aanbrengt, gelijk hij het Narcissus deed; wij denken ook aan de huivering voor den Dubbelganger, in Heine-Schuberts lied zoo aangrijpend uitgedrukt, eene huivering, die uit den tijd der Romantiek ook in ons nog natrilt.

Betreft het de ziel van een hooger wezen, een toovenaar of een god, dan kan de losgeraakte kracht echter ook voor anderen, voor allen gevaarlijk worden. Zoo ontstaat een booze engel, een daemon, een duivel.

Zoo werd de aegyptische Sphinx, draagster van de levenskracht van koning, zon en de geheele wereld, de *external soul*, die de zon helpt bij haren opgang en den koning bij het vernielen zijner vijanden,[1]) in Griekenland tot den daemon, die verderf verspreidt. Zoo werden in het bizonder de vrij zwevende zielen der afgestorvenen — en door hun dood machtigen — tot gevaarlijke wezens, tot spoken: de Sirenen, de Erinnyen, de Keres.

De oud-germaansche *Fylgjur*, de genii van mensch of familie, op wier kracht geluk en sterkte berusten, treden op als beschermgeesten, maar evenzeer is de *Fylgja* het *Folgewesen*, dat den mensch in den droom in dier- of vrouwengedaante verschijnt als voorgevoel van den dood, als *Todesmahnung*[2]). In de dramatische literatuur komt het dubbelzijdig karakter van de uitwendige ziel weer aan den dag in de figuur van Wagner's Brünnhilde, eene van Odhin's „functies", die Sigurd beschermt, maar die tevens den held als *Todesmahung* ernstig en somber verschijnt:

---

[1]) Zie W. B. Kristensen, *Over de egyptische Sfinx.* Versl. en Meded. K. Ak. v. Wet. Afd. Lett. 5. 3. blz. 94—146.

[2]) Tiele's *Kompendium der Religionsgeschichte*[4] von N. Söderblom. Berlin 1912, S. 558.

„Nur Todgeweihten
„Taugt mein Anblick:
„Wer mich erschaut,
„Scheidet vom Lebenslicht."
„Du sahst der Walküre sengenden Blick:
„Mit ihr musst du nun ziehn".

Bij Wagner is dan de „engel" zoo menschelijk geworden, dat de dubbelzijdigheid, het conflict tusschen goeden en boozen geest, tusschen de plicht om te redden en die om te verderven, in Brünnhilde's ziel tot een psychischen tweestrijd wordt. De wonderlijk droeve en schoone accoorden van Wagner brengen de heugenis aan veel ouds en eeuwig menschelijks.

Ook de joodsch-christelijke engelen kunnen schaden. Zij staan aan de zeven poorten der zeven hemelen en scheiden de ziel van God. Niet weldadig is hun werken: het is het noodlot in de sterren geschreven, de mensch zucht onder de heerschappij der sterren. Maar Paulus is overtuigd, dat noch *ἄγγελοι* noch *ἀρχαὶ* noch *δυνάμεις* ons ten slotte kunnen scheiden van de liefde Gods, die immers in Jezus Christus alvermogend is. Gelijk een later auteur het uitdrukt: „uit dezen strijd der „krachten redt ons de Heer en en geeft ons vrede van den „strijd der krachten en engelen, dien de eenen vóór, de anderen „tegen ons voeren." [1])

---

[1]) Clemens Alexandrinus, *Exc. ex Theod.* 71. 72.

LUTHER EN GREGORIUS VAN RIMINI.

door Dr. M. van Rhijn (Driebergen).

De persoon van den „Doctor authenticus" Gregorius van Rimini († 1358) verdient om tweeërlei reden onze aandacht. Vooreerst om de plaats die hij in de Roomsch-Katholieke theologie op het eind der Middeleeuwen inneemt, vervolgens om de groote waardeering, waarmede Luther op enkele plaatsen over hem heeft gesproken.

In de twee laatste eeuwen van het tijdvak der Middeleeuwen trad, als reactie tegen de hierarchische en vulgair-katholieke richting dier dagen, een hernieuwd Augustinianisme op, welke beweging van groote beteekenis voor de voorbereiding der Reformatie mag worden geacht, niet het minst omdat tal van vermaarde theologen uit de 14de en 15de eeuw tot hare aanhangers mogen worden gerekend. De Oxfordsche theoloog en astronoom Thomas van Bradwardina verzette zich in zijn „De causa dei contra Pelagium" tegen het Pelagianisme van zijn tijd en behoorde tot de meest op den voorgrond tredende voorvechters der Augustiniaansche beweging. Mannen als Wiclif, Hus en Van Wesel dachten in hun kerkbegrip Augustiniaansch. Wiclif protesteerde tegen de Roomsch-Katholieke leer der genademiddelen en kon zich in de toenmalige boetepraktijk niet vinden. Wessel Gansfort ging niet alleen in zijn verzet tegen de boetepraktijk, maar in geheel zijn waardeering van de verhouding van God en mensch, de ziel, de wereld, uit van Augustiniaansche gegevens. Evenmin als zijn geestverwanten herstelde Goch Augustinus volkomen, maar hij naderde den kerkvader

in tal van opzichten en accentueerde vóór alles met hem de „gratia Dei." Op grond van zijn religieuze ervaring sloot ook Staupitz opnieuw bij Augustinus aan en hij is het, die ons als Augustiniaansch theoloog brengt op den dorpel der Reformatie. Straks grijpt in de eeuw der Hervorming de Roomsch-Katholieke kerk, vooral aan de Spaansche Universiteiten, op Augustinus terug en zijn Bajus en Jansenius de nakomelingen van deze wederopleving van het Augustinianisme [1]).

Het is in deze beweging dat ook aan Gregorius van Rimini een plaats moet worden toegekend. Ofschoon de meeste van zijn werken nog niet zijn gedrukt en wij, met het oog op de kennis van zijn theologie, vooral op zijn commentaar op de twee eerste boeken van de „Sententiae" van Lombardus, die hij tusschen 1341 en 1357 heeft geschreven, zijn aangewezen, kunnen wij toch met zekerheid zeggen, dat Gregorius zich minstens even scherp tegen het Pelagianisme heeft gekant als Bradwardina. Het is het eigenaardige van de theologie van Gregorius, dat hij de gedachtenwereld van Occam met die van Augustinus zoekt te verbinden Wel gaat hij niet met Occam mede, wanneer deze b.v. de theorie van een sensitieve ziel naast een denkenden geest huldigt, maar uit de geheele tendenz naar empirisme en sensualisme blijkt, hoezeer hij van Thomas van Aquino afwijkt en van Occam afhankelijk is. In zijn kennisleer staat Gregorius geheel op Occamistischen bodem. Aansluitend bij Occam's leer van de kennis der „singularia" en der „universalia", is het zijn stellige overtuiging, dat de „universalia" geen reëele existentie kan worden toegekend. Het eerste en eigenlijke voorwerp van het intellect is niet het „universale", maar het „singulare"; de „universalia" zijn louter producten

---

[1]) Vgl. Karl Werner, *Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters*, Wien, 1883, *Die Scholastik des späteren Mittelalters* Bd. III; O. Clemen, *Johann Pupper von Goch*, Leipzig 1896, S. 246 ff., P. Tschackert, *Die Entstehung der lutherischen und der reformirten Kirchenlehre*, Göttingen 1910, S. 26 ff.; mijn: *Wessel Gansfort*, 's Gravenhage 1917, blz. 237 vg.

van het verstand en berusten op de beschouwing van het in de afzonderlijke dingen overeenstemmende, zij zijn zuiver subjectief en alleen immanent in het bewustzijn gegeven. Met deze Occamistische kennisleer ging levendige belangstelling voor Augustinus gepaard. Naar de meening van Gregorius kon de leer van Augustinus alleen dan tot haar recht komen, wanneer zij werd losgemaakt van de wijsbegeerte der Peripatetische school. Ongetwijfeld leert Gregorius in zijn metaphysische beschouwingen over de ziel met Aristoteles dat de ziel als „anima intellectualis" de „forma substantialis" is van den mensch, een inwendig van de stof gescheiden beginsel, waaraan individualiteit moet worden toegekend en dat het wezen van den mensch uitmaakt, maar wanneer hij vooropstelt dat de theologie een practische wetenschap is, die aanwijst, hoe men de eeuwige zaligheid kan verkrijgen en waarvan God, als degene die zalig maakt, het voorwerp is, dan bestrijdt hij daarmede de speculatie der Peripatetische school en sluit hij onmiddellijk aan bij de gedachtenwereld van Augustinus. Gregorius moge nog zoo zeer in de methode der Scholastiek bedreven en echt scholasticus zijn geweest, zijn hart leefde toch bij Augustinus en zijn werken zijn vol van citaten uit de geschriften van dezen kerkvader. Met alle hem ten dienste staande middelen bestrijdt hij het Pelagianisme, waarin hij den grond van alle ketterij onderkent, terwijl hij vóór alles den nadruk legt op de Augustiniaansche leer der genade, erfzonde en praedestinatie [1]).

Maar niet alleen om zijn aandeel in de hernieuwing van het Augustinianisme, ook om de wijze waarop Luther over hem heeft gesproken, verdient Gregorius van Rimini onze

---

[1]) Vgl. Werner, *Augustinismus*, S. 15, 26 ff., 48 ff., 84 ff. e. e.; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III, Leipzig 1913², S. 622 ff; Joseph Würsdörfer, *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini*, Münster 1917 en het orienteerende artikel over Gregorius in de laatste verschenen aflevering van de *Dictionnaire de théologie catholique* van Vacant en Mangenot.

aandacht[1]). Wel is het aantal plaatsen waar Luther zich over Gregorius heeft uitgelaten gering, maar de inhoud der uitspraken is des te belangrijker. Reeds aanstonds in de voorrede voor de „Resolutiones super Propositionibus Lipsiae disputatis" treft het ons, dat Luther de theologie van Gregorius van Rimini als een specifiek Augustiniaansche, ja zelfs Paulinische, stelt tegenover de leer van Thomas van Aquino, Duns Scotus en Occam, wanneer hij schrijft: „certum est enim Modernos (quos vocant) cum Scotistis et Thomistis in hac re (id est, libero arbitrio et gratia) consentire, excepto uno Gregorio Ariminensi, quem omnes damnant qui et ipse eos Pelagianis deteriores esse et recte et efficaciter convincit. Is enim solus inter Scholasticos contra omnes Scholasticos recentiores cum Augustino et Apostolo Paulo consentit[2]). Op soortgelijke wijze, zoo niet nog sterker, heeft Luther op het Leipziger dispuut zelf van zijn voorliefde voor de theologie van Gregorius doen blijken. Nadat Carlstadt zich reeds in zijn dispuut met Eck over de leer van den vrijen wil op Gregorius had beroepen, verdedigde Luther Hus bij de bespreking van de vraag of het concilie van Constanz niet eenige van zijn leeringen ten onrechte veroordeeld had, met een verwijzing naar de leer van den „Doctor authenticus". Toen Eck van zijn kant het gezag van Gregorius verwierp, antwoordde Luther hierop met groote beslistheid: „Gregorium Ariminensem reprobatum ab egregio domino doctore [scil. Eccio] ego approbo. Est enim totus aliud nihil quam Augustinianus et divina Scriptura, resistens quidem omnibus doctoribus scholasticis, tum maxime Aristoteli, sed nondum ab ullo confutatus est." In het vervolg van het dispuut herhaalt Eck nog eens zijn wegwerpend

---

[1]) Stange heeft de verschillende plaatsen verzameld. Vgl. Carl Stange, *Ueber Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens,* in: *Neue kirchliche Zeitschrift,* 1900, S. 574—585; dezelfde, *Luther über Gregor von Rimini, a. a. O.*, 1902, S. 723 ff. Beide opstellen in zijn: *Theologische Aufsätze*, Leipzig 1905, S. 95 ff., 109 ff.

[2]) Vgl. *E. A. v. a.* III, 233, verder 239 en 253. Vgl. *W. A.* II, 394. Zie ook II, 295, 303, 308. III, 394 f. Enders, II, 84 en 109 en Heinrich Denifle, *Luther und Lutherthum* Bd. I., Mainz 1904, S. 543 Anm. 2.

oordeel en voegt er de opmerking aan toe, dat het beroep op het gezag van Gregorius weinig indruk op hem maakt, waarop Luther er op wijst, dat Gregorius van Rimini aan alle Universiteiten werd onderwezen. De juistheid van deze bewering wordt ten slotte door Eck in twijfel getrokken [1]).

Dat Luther Gregorius onder de scholastici een eereplaats toekent, blijkt ook uit wat hij in zijn voorrede voor het werk van Augustinus „De spiritu et litera" over hem heeft geschreven. Naar de meening van Luther bewijst het boek van Augustinus overtuigend, dat het niet hij en zijn aanhangers zijn geweest, die de oude leer der kerk hebben verduisterd, maar dat de Roomsche theologen daarvoor zelf de verantwoordelijkheid hebben te dragen. Van hun kant geven de Scholastieke theologen zich moeite om de uitspraken van Augustinus die niet in hun kader passen op zijde te schuiven: „extat apud eos vox satis satanica, sed pro canone theologico illis habita, scilicet Augustinum in his rebus esse locutum excessive." Slechts één enkele Scholasticus heeft hier een uitzondering gemaakt: Gregorius van Rimini. „Unus ex illis Gregorius Ariminensis ausus est Lutetiae Augustinum producere et Sophistis opponere in hac materia, sed non praevaluit, scilicet obruentibus eum Sorbonae et pro Pharisaico suo supercilio decernentibus Augustinum esse locutum exessive" [2]).

Ofschoon Seeberg [3]) reeds te voren terloops op de beteekenis, die deze uitspraken over Gregorius van Rimini met het oog op den gang van Luther's theologische ontwikkeling moet worden toegekend, had gewezen, is het toch vooral Stange [4]) geweest, die uit deze van zooveel waardeering getuigende woorden verstrekkende conclusie's, meer speciaal met het oog

---

[1]) Vgl. *E. A. v. a.* III, 75, 87, 97, 105, 106, 110, 233.

[2]) Vgl. *E. A. v. a.* VII, 488 sq. Wij hebben hiermede de voornaamste plaatsen opgesomd. *E. A. v. a.* VI, 32 heeft niet direct op Gregorius betrekking. Ook is het onzeker of de „Ludus Lutheri" van Luther is.

[3]) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. II, Leipzig 1898[1], S. 172, 225.

[4]) Vgl. de genoemde studiën.

op de verhouding waarin Luther tot Occam en Augustinus stond, heeft getrokken.

Het is bekend, dat onder de theologen die invloed op den gang van Luther's ontwikkeling hebben uitgeoefend, Occam en Augustinus de meest op den voorgrond tredende figuren moeten worden genoemd. Niet ten onrechte heeft Denifle er de aandacht op gevestigd, dat Luther in meer dan één opzicht den arbeid van Occam heeft voortgezet en over het geheel genomen tot zijn geestelijke nakomelingschap mag worden gerekend. Weliswaar noemt Luther de Occamistische theologen in 1515 reeds „Sauhtheologen", maar het zou van overhaast concludeeren getuigen, wanneer men hieruit de gevolgtrekking maakte, dat hij daarom eens vooral met de leeringen van Occam zou hebben gebroken. Ook na het jaar 1515 bemerkt men telkens Occamistische invloeden en verraden Luther's geschriften en denkbeelden onophoudelijk, dat hij door de „via moderna" is heengegaan. Op soortgelijke wijze als bij Augustinus de Neo-Platonische grondslag altijd kenbaar is gebleven, hebben de veronderstellingen van Occam in geheel het leven van Luther haar invloed doen gevoelen. In de „Glossa" op den Brief aan de Romeinen, in de Scholiencommentaar en vooral in „De servo arbitrio" (1525) zien wij het Occamistische Godsbegrip der onbeperkte willekeur doorwerken en de leer van den verborgen wil van God en de dubbele praedestinatie stammen in „De servo arbitrio" ongetwijfeld uit de theologische school van Occam. Evenzoo herinnert wat Luther in de strijdschriften over het avondmaal (1526—28) over het avondmaal en de leer der „Ubiquitas corporis Christi" leert, aan Occamistische veronderstellingen. Ofschoon wij bij den Reformator heel weinig vinden van Occam's logische en kennistheoretische uiteenzettingen en wij van deze logische uiteenzettingen bij Luther alleen dan iets terugvinden, wanneer hij een enkele maal moeilijke deducties met behulp van spitsvondige „termini" aannemelijk wil maken, werken kennis-theoretische grondgedachten zonder eenigen twijfel bij hem door, zoo dikwijls hij

over de openbaring spreekt als een geheel van tegenredelijke leerstellingen. Met Occam stelt Luther meermalen het geloof tegenover de „ratio", wantrouwt hij de rede, omdat zij te kort schiet, waar het geldt de aan gene zijde van de ervaring liggende laatste oorzaken van alle zijn, houdt hij uitsluitend vast aan den positieven inhoud der openbaring, ziet hij in het geloof het offer van het intellect en louter onderwerping aan het gezag van het eens vooral geopenbaarde. Vindt zijn minachting voor Aristoteles voor een goed deel verklaring in het feit dat Luther zich de denkbeelden van Occam had eigen gemaakt, zijn leer van het natuurrecht, zijn waardeering van de verhouding van de wereldlijke overheid tot het natuurrecht en het geschreven recht, zijn opvattingen aangaande het geoorloofde van den noodleugen en de onverbreekbaarheid van het biechtzegel zijn allen van Occamistischen huize. Daarbij had hij voor zijn geheele religieuze ontwikkeling veel aan Occam te danken, aan zijn boeteleer, aan zijn critiek op het hierarchisch systeem, maar ook aan zijn formuleering betreffende de onfeilbaarheid van de H. Schrift alleen en vooral aan zijn theorie der „acceptatio" of „imputatio." Luther nam de Occamistische formuleering van de vergeving der zonde als „het niet toerekenen der zonde" over en gaf het begrip der „imputatio" een gansch nieuwen inhoud [1]).

Zien wij hieruit, dat Luther niet alleen vanwege haar critiek, maar ook om haar inhoud en formuleering zeer veel aan de theologie van Occam te danken had, daarnaast speelde de gedachtenwereld van Augustinus in de ontwikkeling van zijn theologisch denken een rol van groote beteekenis. Tengevolge

---

[1]) Vgl. H. Boehmer, *Luther im Lichte der neueren Forschung*, Leipzig 1914, S. 49 ff.; H. Hermelink, *Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534*, Tübingen 1906, S. 120 ff.; F. Kropatscheck, *Occam und Luther. Bemerkungen zur Geschichte des Autoritätsprincips*, Gütersloh 1900; O. Scheel, *Martin Luther*, Bd. I., Tübingen 1916, S. 170 ff.; Paul Wernle, *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, Bd. I, *Luther*, Tübingen 1918, S. 28. Zie ook S. 187.

van de gebrekkigheid der ons ten dienste staande gegevens, kunnen wij niet met zekerheid aanwijzen op welk tijdstip Luther het eerst zelfstandig met de geschriften van Augustinus bekend is geworden, maar naar de meening van Boehmer [1]) staat het vast, dat hij de werken van den kerkvader, dien hij gedurende zijn leven voor den grootsten leeraar na de apostelen heeft gehouden, uiterlijk in het jaar 1508 is begonnen te lezen. Ofschoon Luther verschillende gedachten die hij te voren bij mystieken als Bernard van Clairvaux had gelezen ook bij Augustinus vond, werd hij toch ditmaal bijzonder door de uiteenzettingen van den kerkvader getroffen en trachtte hij, onder den indruk van het gelezene, langs den weg der mystieke speculatie tot God te komen. Verkreeg de bestudeering van de werken van Augustinus sedert 1509 voor zijn opvatting van de verlossing steeds grooter beteekenis, in 1513 stond Luther wat zijn verlossingsleer betreft veel dichter bij Augustinus dan bij Occam en in 1515 overwon hij, dank zij vooral de bestudeering van de anti-pelagiaansche geschriften van den kerkvader, inzonderheid van zijn „De spiritu et litera", de laatste resten van Occam's verlossingsleer in zijn denken. Ongetwijfeld heeft ook op metaphysisch gebied de Augustiniaansche speculatie haar invloed op Luther doen gelden, voor zoover er geestverwantschap tusschen beiden in de waardeering van God als het ware zijn, in de opvattingen betreffende de wereld, de ziel, de waardeloosheid van het aardsche, de zaligheid in God kan worden aangewezen, maar het is toch vooral Augustinus' leer der erfzonde, menschelijke onmacht, de rechtvaardigmakende goddelijke genade, kort geformuleerd de leer van zonde en genade geweest, die Luther in het hart heeft gegrepen en in de wordingsgeschiedenis van zijn geestelijk leven een uiterst belangrijke rol heeft gespeeld.

---

[1]) *Luther*, S. 52 ff. Vgl. over Luther's verhouding tot Augustinus ook: J. Köstlin, *Luthers Theologie*, Bd. I, Stuttgart 1901 [2], S. 26 ff.; Tschackert, *Entstehung*, S. 37

Wanneer wij Stange[1]) mogen gelooven, dan moet de beteekenis van de kennismaking van Luther met Gregorius van Rimini inzonderheid hierin worden gezocht, dat hij door de lectuur van Gregorius in aanraking kwam met het Occamistische denken en vooral met de theologie van Augustinus.

Wat allereerst zijn verhouding tot Augustinus betreft, om een antwoord te geven op de moeilijke vraag, hoe Luther met Augustinus in aanraking is gekomen en waar de oorsprong van het Augustiniaansche karakter van Luther's theologie moet worden gezocht, hebben vooral Protestantsche onderzoekers langen tijd de oplossing in deze richting gezocht, dat zij veronderstelden, dat de officieele theologie van de Augustijner orde, waartoe ook Luther behoorde, geen andere dan die van Augustinus was, zoodat men hier tot op de dagen van de Reformatie een gezuiverde genadeleer had bewaard. Sedert Kolde[2]) echter zijn scherpzinnige onderzoekingen over de Duitsche congregatie der Augustijners in het licht had gegeven, was het volkomen duidelijk geworden, dat de bewering volgens welke de Augustiniaansche theologie voordurend de eigenlijke theologie der Augustijner orde zou zijn geweest, in strijd was met de feiten. Het bestudeeren van de werken van Augustinus, dien men ten onrechte voor den vader der orde hield, stond den leden der orde volkomen vrij, ook was het geoorloofd andere werken uit de vroeg-Middeleeuwsche periode waarin allerlei Augustiniaansche gedachten werden gevonden, te lezen, maar uit niets bleek dat er van een Augustiniaansch kenmerk van de theologie der Augustijners kon worden gesproken. De

---

[1]) *A. a. O.*

[2]) Th. Kolde, *Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz*, Gotha 1879, VI, 36 ff., 166 ff., 195 f., 202; Karl Benrath, *Luther im Kloster (1505—1525)*, Halle 1905, S. 15 f. A. V. Müller tracht de Reformatorische beschouwingen van Luther uit een soort ordeleer van de Augustijners af te leiden. Vgl. zijn: *Luthers theologische Quellen*, Bern 1912 en: *Luther und Tauler, auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht*, Bern 1918. De vraag is echter of zich een dergelijke school laat aanwijzen. Vgl. het vervolg.

vermaarde 15de eeuwsche Augustijner theoloog Johann Paltz kende weliswaar de geschriften van den heilige zijner orde, maar hij drong toch niet dieper dan de Scholastici in het algemeen, door in de denkwereld van den kerkvader. Wij kunnen dit hieruit afleiden, dat meermalen een uit het verband gerukte plaats uit Augustinus dienst moet doen om eigen vinding te bevestigen, vooral ook uit het feit, dat hij in de vragen van aflaat, boete en rechtvaardiging Semi-Pelagiaansch heeft gedacht. Daarbij bleef men in de Augustijner orde, ook onafhankelijk van den persoon van Paltz, bij de gewone leer betreffende Maria en de Semi-Pelagiaansche theologie staan. Uit niets blijkt, dat men bij het onderwijs in het Augustijner-klooster van de leer van het onvermogen van den mensch om aan zijn zaligheid mede te werken of van zijn onvoorwaardelijke afhankelijkheid van het werken der genade Gods uitging. Over het geheel genomen zijn de aanwijzingen dat men de leer der gerechtigheid door de werken huldigde talrijker en sterker dan die, waarbij men vóór alles de gerechtigheid door het geloof in den zin van Augustinus zocht. Men kon dus Augustijner monnik zijn, zonder dat men Augustiniaansch dacht.

Ofschoon Stange deze resultaten van Kolde aanvaardt, meent hij toch zijn punt van uitgang in de Augustijner orde te moeten nemen en acht hij het feit dat Luther Augustijner monnik was, in dit verband belangrijk. Drie dingen stelt hij voorop. Vooreerst dat de theologie der Middeleeuwen orde-theologie is geweest, vervolgens dat de belofte die bij de intrede in de orde werd afgelegd, de erkenning van den officieelen leeraar der orde insloot, en eindelijk dat, al heeft de Augustijner orde niet altijd Augustiniaansch gedacht, Luther daarom toch wel door bemiddeling van zijn orde tot Augustinus kan zijn gekomen, omdat het Semi-Pelagianisme niet algemeen heerschende was en de mogelijkheid dat er nog een andere theologie bestond, moet worden opengelaten. Dat deze andere theologie inderdaad bestond, kan, volgens Stange, uit de geschiedenis der Augustijner orde met vrij groote zekerheid worden afgeleid. Wel ligt een

groot gedeelte van de historie van het godgeleerde denken der Augustijner orde nog in het duister, maar vast staat, dat de theologie van den leerling van Thomas van Aquino Aegydius Romanus, die alleen in sommige kennistheoretische en metaphysische vragen Augustiniaansch, maar in de eigenlijke dogmatische kwestie's betreffende de leer van zonde en genade Thomistisch dacht, de z.g. „Schola Aegydiana" als een gemodifieerd Thomisme de officieele theologie der Augustijner orde is geweest. Uit een opmerking van den Leipziger Hoogleeraar Hieronymus Dungersheim von Ochsenfart in zijn „Articuli sive libelli triginta de diversis materiis" [1]), waar hij schrijft: „Egidius Rhomanus ordinis heraemitarum S. Augustini, quem et Luter professus est" blijkt, dat ook Luther zich bij zijn intrede in de orde tot de theologie van Aegydius heeft verplicht. Nu doet zich evenwel het merkwaardige feit voor, dat er in de theologische beschouwingen van den Reformator, niettegenstaande zijn verplichting tot de theologie van Aegydius in het geheel geen Thomistische tendenzen kunnen worden aangewezen, zoodat men wel tot de conclusie moet komen, dat de verplichting tot de „Schola Aegydiana" practisch geen gevolgen schijnt te hebben gehad. Wanneer men echter acht geeft op de lotgevallen van de theologie van Aegydius in de Augustijner orde, dan vindt dit gegeven gereede verklaring. Reeds spoedig na zijn dood (1315) kwam er namelijk kentering, waarbij de beschouwingen van Aegydius geheel op den achtergrond werden gedrongen, om plaats te maken voor de sterk Augustiniaansch getinte denkwijze van Gregorius van Rimini, die onder de Augustijners hoog in aanzien stond, de leider van een theologische partij in de orde werd en daarmee de continuiteit der „Schola Aegydiana" verbrak Met hem deed de tegenstelling tusschen de oudere en de nieuwere theologie op het eind der Middeleeuwen haar intrede in de orde, het Occamisme verdrong het Realisme, Thomas van Aquino moest plaats maken

---

[1]) Vgl. Stange, *Aufsätze*, S. 99 Anm. 3. Over Dungersheim: Köstlin-Kawerau, *Martin Luther*, I, Berlin 1903, S. 258.

voor Augustinus. Wel leidde dit in het midden der 15de eeuw onder de Augustijners tot een Thomistische reactie en ging men destijds opnieuw op Aegydius terug, maar het feit dat er voortaan twee theologische scholen in de Augustijner orde werden gevonden, kon niet meer ongedaan worden gemaakt en werkte ongetwijfeld door in de dagen toen Luther zich als monnik in de orde liet opnemen. De veronderstelling ligt dan voor de hand, dat de Thomistische tendenzen in de theologie van Luther, niettegenstaande het feit dat hij zich bij zijn belofte tot de theologie van Aegydius verplichtte, daarom ontbreken, omdat hij zich bij de partij van Gregorius van Rimini aansloot en door het anti-Thomisme te huldigen, zich afkeerde van de officieele theologie van zijn orde. Op deze wijze zou dan in de eerste plaats tegelijkertijd een antwoord kunnen worden gegeven op de vraag, hoe Luther met Augustinus in aanraking is gekomen en waar de oorsprong van het Augustiniaansche karakter van zijn theologie moet worden gezocht. De man, die door zijn aanhangers om zijn verhouding tot Augustinus de „Doctor authenticus" werd genoemd, was ook degene, die Luther tot de bestudeering van de geschriften van Augustinus bracht.

In de tweede plaats behoeven wij ook het antwoord op de vraag, waar wij de verklaring van de Occamistische tendenzen in Luther's theologie hebben te zoeken, niet meer schuldig te blijven. Want, al staat het vast, dat Luther het Thomisme en het Scotisme scherp heeft bestreden, voorts dat hij zich in den strijd der Thomistische, Formalistische en Occamistische scholen zonder eenigen twijfel aan de zijde der z. g. „moderni" heeft gesteld, dit neemt toch niet weg, dat Luther zich speciaal over Occam en Biel zeer polemisch heeft uitgelaten, zoodat de veronderstelling, dat hij in een positieve verhouding tot de Occamistische theologie heeft gestaan, stellig onjuist is en het zeer onwaarschijnlijk moet worden geacht, dat hij aan deze school zijn Nominalistische tendenzen ontleend heeft. Het probleem waarvoor wij bij de vraag naar de verhouding van Luther

tot Occam worden gesteld, vindt een meer afdoende verklaring, wanneer wij aannemen, dat Luther door den Occamist Gregorius van Rimini tot Occamistische beschouwingen werd gebracht. In ieder geval kan het niet worden ontkend, dat Luther — zijn uitspraken over Gregorius bewijzen het — anders tegenover den „Doctor authenticus" dan tegenover de andere Scholastici heeft gestaan. De hypothese dat het Gregorius is geweest, die hem met de theologie van Occam en vooral met het denken van Augustinus bekend maakte, maakt zijn van zooveel waardeering getuigende uitspraken begrijpelijk. Het feit dat Gregorius van Rimini in de latere geschriften van Luther niet meer genoemd wordt, wettigt het vermoeden, dat hij niet heel veel meer is geweest dan een wegwijzer en dat zijn invloed betrekkelijk spoedig door dien van Augustinus en Paulus verdrongen werd.

Tot zoover Stange.

Met hoeveel scherpzinnigheid Stange zijn hypothese over de beteekenis van Luther's verhouding tot Gregorius van Rimini moge hebben opgebouwd, zijn uiteenzettingen worden toch, wanneer wij deze aan een critische beschouwing onderwerpen, door allerlei bezwaren gedrukt [1]). Bedenkingen moeten reeds aanstonds worden ingebracht tegen de wijze, waarop hij de verhouding van Luther tot de Augustijner orde en al wat daar in engeren zin mee samenhangt, heeft geteekend.

Vooreerst is het met de werkelijke toedracht der gebeurtenissen in strijd, wanneer Stange de meening uitspreekt, dat wij in de Middeleeuwsche theologie vóór alles theologie van de verschillende monnikorden hebben te zien. De eenige orde bij wie men in het uiterste geval, dank zij den invloed van de groote Dominicaners Albertus Magnus en Thomas van Aquino, van een orde-theologie zou kunnen spreken is de Dominicaner orde, maar ook hier gaat de bewering van Stange slechts zeer gedeeltelijk op. Het

[1]) Over de bezwaren tegen de hypothese van Stange vergelijke men o. a. Hermelink, *a. a. O.*, S. 95 en Anm. 1 aldaar.

feit dat onder de Augustijners de leerling van Thomas, Aegydius Romanus, Thomistisch dacht, terwijl Gregorius van Rimini de Occamistische kennisleer huldigde, bewijst overvloedig, dat er van een bepaalde orde-theologie onder de Augustijners niet kan worden gesproken.

Belangrijker is echter, dat de theologie der Middeleeuwen in de laatste periode veeleer theologie van de Universiteiten dan van de monnikorden is geweest. Het is bekend, dat b.v. de Universiteit te Keulen, bevreesd als zij was voor alle ketterij, binnen de grenzen die de groote Middeleeuwsche theologen aan het geloof hadden gesteld, is gebleven en in alle opzichten een bolwerk heeft willen zijn der orthodox-Katholieke wereld- en levensbeschouwing. Wel heeft het Occamisme, doordat tijdens het pauselijke schisma eenige Magistri uit Parijs overkwamen, ook te Keulen een tijdlang zijn invloed doen gelden, maar een besluit van den Aartsbisschop in het jaar 1425 was oorzaak, dat de Occamistische leeringen werden uitgebannen, het onderwijs in Realistischen geest werd gegeven en ieder zich voortaan geheel aan de leeringen van Albertus en Thomas had te houden. Op dezelfde wijze als men te Keulen Realist was, was men te Erfurt Occamist. Allen aanhangers van de „via antiqua" en het Realisme was de „venia docendi" ontzegd. De „Platonici" en Scotisten waren er, evenals de ketters en de Hussieten, van het onderwijs buiten gesloten. Maakte men zich aan overtreding van dit gebod schuldig, dan moest men zichzelf terstond herzien of men werd voor den Rector en de Universiteit gebracht. Eenzelfde exclusief Occamisme heerschte aan de Universiteit te Weenen. Daarentegen waren de „via antiqua" en de „via moderna" beide aan de Universiteiten te Tübingen, Ingolstadt en vooral ook te Heidelberg vertegenwoordigd. Sedert het jaar 1452 bestond de Faculteit der vrije kunsten te Heidelberg uit twee helften, die tezamen onder de leiding van eenzelfden Deken de „Facultas artium" vormden [1]).

[1]) Vgl. mijn: *Wessel Gansfort*, blz. 56, 77; Scheel, *Luther*, I, S. 170 f.

Studeerden nu leden b.v. van de Augustijner orde aan een der toenmalige Universiteiten, dan gaf niet de theologie hunner orde, maar de Universiteit waar zij de wetenschap beoefenden, bij het zoeken naar een theologische richting den doorslag. Augustijners die te Erfurt studeerden, waren „moderni", leden van de orde die te Keulen vertoefden „antiqui", volgden zij het onderwijs te Heidelberg, dan waren zij naar keuze aanhangers, hetzij van de „via antiqua", hetzij van de „via moderna" De belofte die men bij zijn intrede in de orde aflegde, hield dan ook bij de Augustijners volstrekt niet, zooals Stange meent, de erkenning van den officieelen leeraar der orde Aegydius in. De „Constitutiones" van de Augustijners zijn zeer uitvoerig over de „receptio" en het novitiaat, maar nergens is iets te vinden over een verplichting tot de theologie van Aegydius Romanus [1]). Ook uit de woorden van Dungersheim: „Egidius Rhomanus ordinis heraemitarum S. Augustini, quem et Luter professus est" kan niet, zooals Stange meent, worden afgeleid, dat Luther zich tot de theologie van Aegydius verplichtte, aangezien het woord „quem" niet op het woord „Egidius" maar op het woord „ordinis" moet worden betrokken.

Had Luther verder, in den zin waarin Stange dit waarschijnlijk acht, voor de Gregoriaansche school in de Augustijner orde partij gekozen, dan had men toch mogen verwachten, dat hij zich ergens uitdrukkelijk als geestverwant van de bedoelde school zou hebben aangediend. Hiervan blijkt in zijn geschriften, voor zooveel ons bekend is, niets. Niet alleen prijst hij b. v. in het jaar 1520 in zijn „Responsio" [2]) aan de Leuvensche en Keulsche theologen Occam als „Scholasticorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus" en noemt hij hem in het jaar 1538 in zijn „Tischreden" [3]) „studiosus methodi ingenio-

[1]) Vgl. Kolde, *Augustiner-Congregation*, S. 13 ff. Over de Augustijner orde raadplege men verder: M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der Katholischen Kirche*, Bd. II, Paderborn 1907². S. 177 ff.

[2]) *W. A.* VI, 183.

[3]) Vgl. *Lauterbachs Tagebuch aus dem Jahr 1538*, ed. Seidemann, 18, 170. Zie ook *E. A.* 24, 375.

sissimus", maar hij spreekt van zichzelf onophoudelijk als aanhanger van de school van Occam. In de bovengenoemde „Responsio"[1]) heet het: „mea secta scilicet Occamica", in zijn strijdschrift „Adversus execrabilem Antichristi bullam"[2]) van 1520: „sum enim Occamicae factionis", in 1525 schrijft hij in „De servo arbitrio"[3]): „mei moderni", in 1530 in zijn „Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg"[4]) zegt hij van Occam: „mein lieber Meister." Ook in de „Tischreden"[5]) noemt hij Occam eens „magister meus." Wat wij van elders weten, wijst alles eveneens op een positieve verhouding tot Occam. Als vertegenwoordiger der „via moderna" kwam Luther in de plaats van Trutfetter naar Wittenberg. Melanchton verhaalde dat Luther lang en veel in de werken van Occam las en zijn scherpzinnigheid boven die van Thomas Aquinas en Duns Scotus stelde[6]). Deze gegevens zouden ongetwijfeld met andere kunnen worden vermeerderd, maar wij kunnen het bij deze opsomming laten. Uit alles blijkt dat Luther zich niet tot de Augustijner school van Gregorius van Rimini, maar tot de school van Occam heeft gerekend.

Ten slotte wil het ons voorkomen dat de vraag, op welke wijze Luther met de theologie van Occam en Augustinus in aanraking is gekomen, zich gemakkelijker en eenvoudiger dan bij Stange geschiedt, laat beantwoorden, wanneer wij den vollen nadruk leggen op Luther's bekendheid met de geschriften van Gabriel Biel en vooral met diens „Collectorium"[7]). Wel heeft Luther ook de „sacri canonis missae tam mystica quam litteralis expositio" van Biel bestudeerd en gezegd, dat hij dit ge-

---

[1]) *W. A.* VI, 195.

[2]) *W. A.* VI, 600.

[3]) *E. A. v. a.* VII, 190.

[4]) *W. A.* XXX 2, 300.

[5]) *W. A. Tischreden*, II, 517

[6]) Vgl. H. von Schubert, *Luthers Frühentwicklung (bis 1517/9)*, Leipzig 1916, S. 22.

[7]) Vgl. Hermelink, *Fakultät in Tübingen*, S. 87 ff. Voorts Benrath, *Luther im Kloster*, S. 46; Tschackert, *Entstehung*, S. 35.

liefde schoolboek ijverig las en voor het beste boek hield dat hij kende, maar door zijn opleiding te Erfurt, in het bijzonder door den invloed van zijn leermeesters Trutfetter en Usingen, werd hij toch vooral in aanraking gebracht met zijn „Collectorium" [1]. Juist omdat het „Collectorium" over het geheel genomen reeksen citaten uit tal van schrijvers der „via moderna" samenvoegde, was het van de bestaande leerboeken verreweg het geschiktste voor het gebruik in de school der modernen te Erfurt en te Wittenberg. Men kan er zeker van zijn, dat Luther vooral aan de hand van dit leerboek, de eerste schreden op het pad der theologische wetenschap heeft gezet. Melanchton verhaalde later, dat Luther de werken van Pierre d'Ailly, den kardinaal van Cambrai, en Biel zóó goed had gekend, dat hij „Gabrielem et Cameracensem paene ad verbum memoriter recitare poterat." Luther koesterde destijds zóó groote waardeering voor Biel, dat zijn gezag voor hem hooger stond dan dat van den Bijbel: „Biblie auctoritas nulla fuit erga Gabrielem." Later, in 1516, noemt hij zijn Wittenberger leerlingen nog „mei Gabrielistae". In dit verband is het ook van belang, dat Staupitz en Nathin, Luther's leeraren in het Augustijnerklooster, beide te Tübingen niet alleen leerlingen van Wendelin Steinbach, maar ook van Biel zijn geweest, zoodat het volstrekt niet onmogelijk is, dat, behalve Trutfetter en Usingen, ook deze beide mannen meermalen met hem over het onderwijs en het „Collectorium" van Biel hebben gehandeld.

Heeft het „Collectorium" zoodoende in de theologische studiën van Luther een rol van beteekenis gespeeld, dan mag het hoogst waarschijnlijk worden geacht, dat hij vooral door het „Collectorium" bekend werd met de leeringen van Occam. Volgens den proloog wil Biel in zijn boek de „dogmata et

---

[1]) *Inventarium seu Repertorium generale, tametsi conpendiosum et succinctum, verumtamen valde utile atque necessarium, contentorum in quattuor collectoriis profundissimi ac diligentissimi theologi Gabrielis Byel, super quattuor libros sententiarum,* gedrukt te Leiden 1514. Een exemplaar berust op de Groningsche Bibliotheek.

scripta venerabilis inceptoris Guilhelmi Occam" verkort weergeven. Raadpleegt men het werk zelf, dan blijkt, dat het „Collectorium" geenszins zonder meer voor een uittreksel uit de geschriften van Occam mag worden gehouden. Veeleer is het een uiteenzetting van de kerkleer in den zin van Occam, waarbij de auteur vooral put uit diens commentaar op de „Sententiae", maar ook verder op verschillende plaatsen gebruik maakt van allerlei andere scholastieke theoriëen. Intusschen treden daarbij de Occamistische beschouwingen en de citaten uit Occam zóózeer op den voorgrond, dat het „Collectorium" van Biel ons in staat stelt de gedachtenwereld van den „venerabilis inceptor" uitsluitend aan de hand van dit leerboek te teekenen [1]). Wanneer wij dit alles in aanmerking nemen, dan wint de veronderstelling dat Luther door middel van Gregorius van Rimini met de leer van Occam in aanraking kwam, niet aan waarschijnlijkheid.

Precies hetzelfde geldt echter, al worden wij hier voor ingewikkelder vragen gesteld, voor Stange's hypothese betreffende de verhouding waarin Luther tot Gregorius en Augustinus heeft gestaan. Vooreerst is het niet duidelijk waarom Luther, gesteld dat hij door bemiddeling van een der Middeleeuwsche theologen met Augustinus bekend werd, niet langs andere Augustiniaansche theologen, zooals b.v. Bonaventura of Gerson, met de werken van den kerkvader in aanraking kan zijn gekomen. Waarom moest juist aan Gregorius van Rimini de rol van wegwijzer tot Augustinus worden toegekend? Daarbij komt, dat Luther nergens heeft medegedeeld, dat hij door de lectuur van Gregorius tot de geschriften van den kerkvader werd gebracht. Wel heeft hij zich in een brief dien hij den 19den October 1516 aan Spalatinus heeft geschreven [2]), over zijn verhouding tot Augustinus uitgesproken, toen hij Spalatinus schreef, dat hij, ofschoon hij Augustijner monnik was, in het geheel niet tot Augustinus

---

[1]) Vgl. b. v. *Collectorium*, I, dist. 2 qu. 4 E, qu. 6 B; dist. 3 qu. 5 A, qu. 6 art. 5 G; dist. 35, 36, 42. II, dist. 3 qu. 2 J sqq.; III, dist. 25 etc.

[2]) Vgl. Enders, I, 63.

neigde, voordat hij met zijn geschriften in aanraking was gekomen — „antiquam in libros eius incidissem" —, maar juist de uitdrukking „incidissem", die hij voor zijn bekend worden met de werken van Augustinus gebruikt, pleit eerder tegen dan voor de hypothese van Stange. Moet echter het antwoord op de vraag, hoe Luther Augustinus leerde kennen, op de wijze van Stange, in de richting van bemiddeling door een derde worden gezocht, dan is het veel waarschijnlijker dat Luther door Biel, dan dat hij door Gregorius van Rimini met Augustinus bekend zou zijn geworden. Het „Collectorium" van Biel bevat zóóvele citaten uit de geschriften van dezen kerkvader, dat er, na Occam, geen schrijver zoo dikwijls geciteerd wordt als Augustinus [1]). Biel prijst hem als den grootste der theologen en is in zijn ideeënleer, in zijn opvatting van de praedestinatie, in zijn Godsleer en genadebeschouwing van Augustinus afhankelijk, zoodat wij, gesteld althans dat wij hier bemiddeling door een derde mogen aannemen, met meer recht van spreken in Biel dan in Gregorius van Rimini den man die Luther den weg tot Augustinus heeft gewezen, mogen zien.

Met deze bespreking van het probleem hoe Luther den weg tot Occam en Augustinus heeft gevonden, is echter nog geen antwoord gegeven op de vraag, hoe de Reformator met Gregorius van Rimini in aanraking kan zijn gekomen. Naar het schijnt moet ook de oplossing van dit vraagstuk in Luther's verhouding tot het Occamisme worden gezocht. Het is bekend, dat men in de „Facultas artium" te Wittenberg tegenover de Realisten den naam Occam vermeed en zich in de statuten der Universiteit als „via moderna" naar Gregorius van Rimini „via Gregorii" noemde [2]). Daarnaast is het echter in dit verband van de grootste beteekenis, dat Luther bepaalde uitspraken van den „Doctor authenticus" door het „Collectorium" van Biel kan hebben leeren kennen. Wij hebben er boven reeds

[1]) Vgl b.v. *Collectorium*, I, dist. 27 qu. 2, dist. 35 sqq.; II, dist. 26; III, dist. 23 qu. 2.

[2]) Vgl. Hermelink, *a. a. O.*, S. 91 Anm. 1.

op gewezen, dat Biel wel voornamelijk Occam en Augustinus, maar toch ook andere scholastieke theologen bij het samenstellen van zijn leerboek heeft gebruikt. Naar alle waarschijnlijkheid heeft hij daarbij ook de geschriften van den Occamist Gregorius geraadpleegd. In het tweede boek van zijn „Collectorium" geeft Biel allerlei citaten uit zijn werken en voegt hij verschillende excerpten uit Gregorius in zijn leerboek in [1]. De veronderstelling ligt dus voor de hand dat Biel Luther niet alleen met Occam en Augustinus, maar ook met Gregorius van Rimini in aanraking heeft gebracht.

Hoe men ook over de hypothese van Stange moge denken, vast staat, dat hem vooral de eer toekomt, de aandacht op een belangrijk probleem in de verhouding van Luther tot de Middeleeuwsche theologie te hebben gevestigd [2]) Op zichzelf genomen zou men kunnen vragen of men, wanneer men het belang van deze kwestie poneert, geen gevaar loopt al te veel waarde toe te kennen aan een betrekkelijk klein getal uitspraken van den Reformator over een Middeleeuwschen theoloog, hoe positief die uitspraken als zoodanig ook mogen gesteld zijn. Was Gregorius aan de toenmalige Universiteiten zoo algemeen bekend, speelde hij inderdaad zulk een gewichtige rol aan de verschillende Hoogescholen als Luther in zijn dispuut met Eck veronderstelde? Op deze laatste vraag moet het antwoord stellig ontkennend luiden, de slagvaardige Eck trok de juistheid van Luther's bewering terecht in twijfel. Ook is het voor geen tegenspraak vatbaar, dat nergens bericht wordt dat Luther zich vóór het dispuut te Leipzig met Gregorius zou hebben beziggehouden, terwijl de boven geciteerde plaatsen zoo goed als alle den tijd van het Leipziger dispuut betreffen en dus, den inhoud van Luther's uitspraken in aanmerking genomen,

---

[1]) Excerpten uit Gregorius van Rimini: II, Sent. dist. 26, 27, qu. 1 en 2 vindt men: *Collectorium*, II, dist. 28 qu. un. A.

[2]) Vgl. W. Köhler, *Der gegenwärtige Stand der Lutherforschung*, in: *Festgabe der Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha 1917, S. 22.

alleen maar dit ééne zouden kunnen bewijzen, dat de Reformator omstreeks dien tijd in Gregorius een gezaghebbend leeraar voor zijn aan Augustinus georienteerde genadeleer had gevonden [1]). Evenwel, wanneer men het probleem aldus oplost, dan maakt men het zich toch te gemakkelijk. Er is meer.

Vergelijking tusschen de theologie van Luther en die van Gregorius van Rimini leert, dat op verschillende punten overeenstemming tusschen Luther en Gregorius kan worden aangewezen. Leerde Gregorius, met Petrus Lombardus en in tegenstelling met Anselmus, dat alle menschen door de zonde zijn aangetast, omdat het wezen der zonde in de „concupiscentia" moet worden gezocht, Luther stelde in later dagen, ofschoon hij aanvankelijk in zijne beschouwingen over de „Sententiae" de voortplanting der erfzonde door de „concupiscentia" erkende, maar in de „ordinatio divina" de eigenlijke oorzaak der erfzonde zag, de „concupiscentia" in zijn leer der erfzonde voorop. Wel zag Luther destijds — en hier verschilt hij van Gregorius — in de „concupiscentia" niet alleen een zinnelijk maar ook een geestelijk gegeven, in zooverre de „concupiscentia" bij hem zoowel in de zinnelijke drift als in de den mensch van nature aangeboren zelfzuchtige begeerte moet worden gezocht, maar het feit dat hij de „concupiscentia" niet slechts als straf op de zonde, maar als het wezen der erfzonde dacht, verbindt hem met Gregorius van Rimini. Terwijl Luther met Gregorius in het Pelagianisme de grootste aller ketterijen bespeurt, is ook zijn opvatting van de wilsvrijheid dezelfde als die van Gregorius. Uitdrukkelijk leerde Luther dat de wil altijd zelf wil en vrij is van uitwendigen dwang, d. w. z. de psychologische wilsvrijheid, maar tengevolge van zijn opvatting van het wezen der zonde, werd hij noodzakelijk gedreven tot het aannemen van een zondige richting van den wil, die alle goede werken in den natuurlijken mensch ten eenenmale onmogelijk maakt. Door de natuurlijke neiging tot het kwaad is de

---

[1]) Tot deze oplossing neigt Hermelink, *a. a. O.*, S. 95.

wil, waar het het zedelijke geldt, niet meer vrij om te kiezen, doordat het kwaad alle dingen heeft aangetast, is ook de wil op het kwaad gericht, de „voluntas" is hier tot „noluntas" geworden. Denzelfden gedachtengang vinden wij bij Gregorius. In dit verband is het verder van beteekenis dat Luther, evenals Gregorius van Rimini, terugdeinst voor de laatste consequentie dat het God is geweest, die, hetzij in den duivel, hetzij in Adam, het kwaad heeft gewerkt. Ten slotte herinnert een onderscheiding die Luther in God's alwerkzaamheid ten opzichte van de boozen en ten opzichte van de goeden aanneemt, aan Gregorius. Luther is overtuigd dat God alle dingen werkt. De boozen beweegt Hij „omnipotentiae suae motu" en „extra regnum suum generali omnipotentia," in de goeden, de uitverkorenen, werkt Hij „spiritu gratiae" en „intra regnum suum singulari virtute spiritus sui". Een dergelijken gedachtengang vinden wij ook bij den „Doctor authenticus"[1]).

Wil men de verhouding waarin Luther tot Gregorius heeft gestaan, zuiver beoordeelen, dan zal men niet alleen met de in den aanvang geciteerde uitspraken van den Reformator, maar ook met deze gegevens hebben te rekenen. Zij laten zich niet zonder meer uit Luther's verhouding tot Augustinus verklaren.

Intusschen zullen wij in deze materie wel min of meer in het duister blijven tasten, zoolang niet meer licht over de dogmenhistorie der „Spätscholastik" is ontstoken en de gezamenlijke werken van den Augustijner Gregorius van Rimini nog niet in het licht zijn gegeven. Nu Würsdörfer echter een belangrijke studie aan Gregorius van Rimini heeft gewijd, mogen wij wellicht hopen, dat de auteur tot de uitgave van de nog in handschriften bewaarde geschriften zal besluiten.

---

[1]) Vgl. over een en ander: Seeberg, *Dogmengeschichte*, Bd. III, S. 648 ff.; voorts zijn: *Die Lehre Luthers*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. IV, 1, Leipzig 1917[2], S. 84 ff., 89, 143, 146, 163, 165, 170.

DE INAUGUREELE REDE VAN PROFESSOR VAN DER LEEUW

door Prof. W. B. Kristensen (Leiden).

Met een rede over „Plaats en taak van de godsdienstgeschiedenis in de theologische wetenschap" heeft dr. van der Leeuw zijn ambt van hoogleeraar aan de Groningsche universiteit aanvaard. Het systematisch karakter van dit onderwerp heeft tot de bespreking van belangrijke beginselvragen geleid. Bepaaldelijk wordt de aandacht gevestigd op de subjectieve factoren, die op den religionshistorischen arbeid invloed oefenen, daaraan richting geven en de waarde der resultaten in hooge mate bepalen. v. d. L. blijkt een voorstander te zijn van de religionspsychologische werkwijze; de taak is niet alleen de verschijnselen met philologische en oudheidkundige hulpmiddelen te verklaren, maar ze ook te begrijpen. En zij zijn begrepen, zoodra het gelukt tot hun psychologischen grond door te dringen en ze als uitingen van den algemeen menschelijken religieuzen aanleg op te vatten. De historicus moet dus tegelijkertijd systematicus zijn. „Met het oog op het éene grondphenomeen moeten zoowel de enkele religies als het groote geheel worden bestudeerd." Het spreekt van zelf, dat het nauwkeurig en zelfverloochenend onderzoek der feiten daaraan ten grondslag moet liggen.

Deze taak der godsdienstgeschiedenis, het religieuze in dikwijls zeer vreemde inkleeding te begrijpen, kan — zoo wordt uiteengezet — alleen iemand vervullen, die zelf religieus is. Daarmede is de subjectieve factor bij het onderzoek aangeduid.

Het eigen geloofsleven, het christelijk geloof, moet de leiding nemen en het onderzoek vruchtbaar maken. De godsdienstwetenschap, op den religieuzen aanleg der menschen gericht, is de algemeene basis en de inleiding op de geheele christelijke theologie, terwijl aan den anderen kant deze theologie, waarin het geloofsleven geformuleerd is, aan de godsdienstwetenschap richting geeft. Het geloof der christelijke gemeente wordt de norm bij dien religionshistorischen arbeid, de draad in het labyrinth der onderzoekingen.

Zeker kan een academische rede over deze onderwerpen op belangstelling in wijde theologische kringen rekenen. Beschouwingen die buiten de grenzen der afzonderlijke theologische vakken wijzen, bepaaldelijk uiteenzettingen over voorwaarden en doeleinden der historische theologie, trekken tegenwoordig de aandacht, meer dan de historische arbeid zelf, die slechts stuksgewijze tracht te begrijpen. De systematische theologie, die een tijd lang door de historische vakken in de schaduw was gesteld, treedt hoe langer hoe meer op den voorgrond. Men verlangt naar philosophische en dogmatische oriënteering. Ik geloof daarom, dat v. d. L. zich vergist, wanneer hij meent, dat een samenvoeging van historischen en dogmatischen arbeid niet in de mode is. Althans in Nederlandsche theologische kringen, tot in de studentenwereld toe, zijn deze onderwerpen zeker aan de orde. De theologische faculteiten die de mode blijkbaar niet spoedig genoeg begrepen hebben, worden met verzoeken bestormd om toch vooral op de systematische grondslagen en de practische toepassing der vakken te letten.

Waar stemmen genoeg opgaan om de belangrijkheid der beginselvragen in de historische theologie te betoogen, houde men mij ten goede, dat ik, in plaats van in het koor mee te zingen, liever een paar critische opmerkingen maak, om de waarde der principieele uiteenzettingen, inzonderheid voor den religionshistorischen arbeid, eenigszins te bepalen. Ik kan dat niet beter doen, dan in aansluiting aan de Rede, die door haren vasten bouw en heldere betoogtrant voor de behandeling dezer

vraagstukken bijzonder suggestief is en aandachtige overweging ten volle verdient.

Men zal toegeven, dat beginselen in de historische wetenschappen moeilijk te hanteeren grootheden zijn. Zij beloven veel en geven soms zoo weinig. Men verwacht zekere oriënteering onder den historischen arbeid, een principieele bepaling van het karakter en de waarde van dien arbeid, wanneer men de beginselen en de voorwaarden daarvan nagaat, en de bewuste of onbewuste veronderstellingen bij de beoordeeling en rangschikking der gegevens tracht te formuleeren. Het resultaat zal in de practijk niet meevallen Men zal bij de formuleering der beginselen, naar ik meen, onvermijdelijk op problemen stuiten, die wel op zich zelf allerbelangrijkst zijn, maar door hun ingewikkeldheid weinig geschikt om over het historisch onderzoek licht te verspreiden of daarbij leiding te geven.

Als voorbeeld noem ik het principieele onderscheid, dat in de Rede gemaakt wordt tusschen vorm en inhoud der religionshistorische gegevens. In alle religies, zoo lezen wij, is een gemeenschappelijke grond; zij vormen een psychologische eenheid, d. w. z. een eenheid naar den vorm (eenzelfde functie van onzen geest), reden waarom de term „godsdienstgeschiedenis'' de voorkeur verdient boven „geschiedenis der godsdiensten'', in het meervoud. Het is de taak der godsdienstige phenomenologie deze eenheid te demonstreeren en tot het wezen der religie door te dringen. Maar de eenheid betreft alleen den vorm, niet den inhoud. Letten wij op den inhoud, dan zijn er slechts religies, in het meervoud; de religie, zonder meer, „de natuurlijke religie'', bestaat niet.

Deze opvatting moge op zich zelf juist zijn; hier vraag ik alleen, of zij met historisch onderzoek te verbinden is, en of zij daarin oriënteert. En dan komt het mij voor, dat het principieele onderscheid tusschen vorm en inhoud daar niet doorgevoerd kan worden. Zoowel de volstrekte inhoud als de volstrekte verscheidenheid zijn voor den historicus postulaten, die moeilijk in overeenstemming zijn te brengen met de gegevens, die

hij bestudeert. Zoo vaak ziet hij, bij de vergelijking der religies, een eenheid van inhoud, die meer beteekent dan toevallige overeenstemming; en even dikwijls constateert hij, bij de vergelijking, een verschil van godsdienstige psyche. Wil hij tot de diepere eenheid en verscheidenheid doordringen, dan moet het uit overwegingen geschieden, die niet uit het karakter van het historisch onderzoek voortvloeien. En daarom geloof ik ook, dat de taak, die v. d. L. aan de phenomenologie toekent, namelijk het wezen van den godsdienst te definieeren, buiten hare bevoegdheid ligt. De idee van Tiele, dat men op grond van historische en phenomenologische studie tot het wezen van den godsdienst kan besluiten, moet zonder twijfel opgegeven worden. Ook zie ik niet in, hoe een definitie van het wezen van den godsdienst voor den historicus de leiddraad of een orienteerend beginsel onder zijn arbeid kan zijn. Zeker moet hij zelf godsdienstig zijn om met vrucht te werken; maar godsdienstig gevoel is toch iets anders, dan een theorie omtrent het wezen van den godsdienst. De samenvoeging van historischen en systematischen arbeid zal dan op ander terrein, dan op het historische plaats moeten hebben. Zij zal in de philosophische theologie als probleem besproken moeten worden. Besproken — want een oplossing der moeielijkheden zal niet te bereiken zijn. Vorm en inhoud blijven ten slotte van elkander afhankelijk en bepalen elkander. En daarom raakt het principieele onderscheid tusschen beide niet de historische werkelijkheid en dient niet om daarin te oriënteeren.

Een ander punt: de kwestie van normen bij het historisch onderzoek. Een norm is noodig om het wezenlijke van het onwezenlijke te onderscheiden Hij moet, volgens v. d. L., aan ons eigen vrome bewustzijn ontleend worden; nader omschreven, aan het geloof der christelijke gemeente. Niet het christelijk geloof in uiterlijken zin (als bepaald leerstelsel), maar toch het geloof der gemeënte in verleden en heden. Nog nader uitgedrukt: „voor den christen-historicus is de openbaring in Jezus Christus uitgangspunt en doel tevens.”

Ik zou daarbij slechts één opmerking willen maken, die tevens betrekking heeft tot hetgeen in de Rede gezegd wordt over de vooroordeelen, die iederen historicus beheerschen, en die, volgens v. d. L., den arbeid in die mate bepalen, dat alle vermeende objectiviteit als illusie opgegeven moet worden.

Het komt mij voor, dat bij deze voorstelling van zaken een allerbelangrijkst moment buiten rekening wordt gelaten. Dit namelijk, dat de religionshistorische studie, evenals iedere andere studie, tot op zekere hoogte haren eigen beoefenaar vormt. Zij verruimt langzamerhand zijn godsdienstigen gezichtskring, wijzigt zijn godsdienstig oordeel, oefent invloed zelfs op zijn practisch godsdienstige houding. De ervaringen en inzichten, die het onderzoek meebrengt, zijn met andere levenservaringen op één lijn te stellen; naast de onbelangrijke komen ook belangrijke voor, waarvan men dan zegt, dat zij van persoonlijke beteekenis zijn. Ware het anders, de arbeid zou niet de moeite waard zijn. Maar dat beteekent, dat ook de norm, die wij steeds bij de beoordeeling der godsdienstige gegevens toepassen, onder en door den arbeid geleidelijke wijziging ondergaat. Wij groeien met den arbeid; bewust of onbewust oefenen nieuwe inzichten en gevoelens invloed op onze waardeering uit, en niemand kan bij voorbaat zeggen, welken omvang deze persoonlijke waardeeringen zullen nemen. Om dezelfde reden blijven de godsdienstige vooroordeelen bij het onderzoek niet steeds dezelfde; zij veranderen langzamerhand met de nieuwe gezichtspunten, die de arbeid aan de hand doet.

Dat is de objectieve factor bij onze beoordeeling en waardeering der godsdienstige gegevens, een factor van even reëele beteekenis als de subjectieve, uit eigen aanleg of uit het overgenomen geloof der gemeente afkomstig. Wij worden door den arbeid bepaald even zeer als wij hem bepalen. Het eenzijdig subjectieve standpunt („alle vermeende objectiviteit over boord werpen"), waarop v. d. L. zich plaatst — en met hem zoo vele anderen, helaas niet altijd uit zoo zuivere beweegredenen als hij — beantwoordt, naar ik meen, niet aan het

werkelijk karakter van historisch onderzoek. Zoo vaak krijgt men te hooren, dat de uitkomsten van het onderzoek in hoofdzaak van te voren bepaald zijn; ieder onderzoeker beoordeelt de geschiedenis naar zijn eigen vooraf aangenomen norm, en de resultaten bezitten slechts subjectieve geldigheid. Men vergeet, dat de verhouding in werkelijkheid veel ingewikkelder is, omdat de arbeid zelf den norm mede bepaalt. Wederom blijkt, dat het schijnbaar eenvoudige beginsel, hier het beginsel van de godsdienstige vooroordeelen, niet geschikt is om een oriënteerenden blik op het karakter van den religionshistorischen arbeid te geven.

Overal problemen in plaats van leidende beginselen. Maar het behoeft wel niet gezegd te worden, dat de belangrijkheid van het onderzoek der beginselvragen daarmede allerminst ontkend is. Zoo ziet iedereen, hoe nauw het probleem van den norm met het kennistheoretische vraagstuk in zijn geheel verbonden is, het vraagstuk waaraan ieder geslacht zijne krachten beproeft. De waarde van allen wetenschappelijken arbeid hangt — in beginsel! af van de richting, waarin de oplossing daarvan gezocht wordt. En toch laat men de behandeling van het probleem aan den wijsgeer over. De beoefenaars der natuurkundige en letterkundige vakken gaan aan hun werk zonder al te veel aandacht aan die allerbelangrijkste beginselvraag te schenken en zonder eenige oriënteering daarvan te verwachten. Niet uit oppervlakkigheid en niet tot hun eigen nadeel. Het leven zelf, dat de practische oplossing van zoovele problemen levert, wijst ook hier den weg. Wetenschappelijke aanleg en oefening mogen, in hun gewone beteekenis, vage begrippen zijn; toch zijn in die eigenschappen de instincten van het leven zelf werkzaam, instincten die ons veiliger door de moeilijkheden heen leiden, dan alle theoretische pogingen om onze kennis met de grondslagen daarvan tot een systematisch geheel te verbinden.

———

LITERATUUR-BERICHTEN.

VADERLANDSCHE KERKGESCHIEDENIS.

door Prof. Dr. L. KNAPPERT (Leiden).

Dr. HENRY BEETS, *De Chr. Geref. Kerk in N. A. Zestig jaren van strijd en zegen*, Grand Rapids, Mich. 1918. 439 blz.

Het is waar dat wij, iets over dit boek schrijvende, ons over de grenzen begeven der vaderlandsche kerkgeschiedenis. Maar de menschen, over wie het handelt, zijn leden van onzen stam en spreken voor een goed deel nog onze taal: „de Chr. Gereformeerde Kerk in N. Amerika'', zegt de schrijver, „erkent als de Rotssteen waaruit zij gehouwen is en de holligheid des Bornputs waaruit zij gegraven werd, de kerken der afscheiding in Nederland'' (17. 48). Dr. Beets schreef, toen hij mij een exemplaar van zijn boek toezond „No doubt you are interested in the living and striving and struggling of our Dutch people in the New World. I have tried to give a picture of it as well as I could, based as you will see on the sources collected with considerable trouble''.

Inderdaad steunt het boek op grondige studie van synodale en classicale acta, kerkeraadsnotulen, oude dagbladen en op eene uitgebreide lectuur. Het is, ofschoon met begrijpelijke vóórliefde, met volstrekte eerlijkheid geschreven, overal gedocumenteerd, voorzien van een register en geïllustreerd o. a. met een zeer groot aantal portretten, ook voor de gelaatstudie van belang en in hun trekken den invloed der langzame veramerikaniseering aantoonend (verg. b.v. 82 en 96 met 282). Dr. Beets, hoofdredacteur van „The Banner'', is zijn Hollandsch allerminst vergeten, kleine fouten ben ik geneigd op den breeden

rug des zetters te leggen.[1]) Wat de indeeling van zijn boek aangaat, hij handelt achtereenvolgens over de onderscheiden tijdperken zijner geschiedenis en daarin telkens over dezelfde onderwerpen: uitbreiding, zending, leven en leer, theolog. school, pers, geldmiddelen enz. Dit maakt het overzicht niet gemakkelijk, lichter zou dit vallen, zoo wij het gansche onderwerp telkens in zijn geheel vóór ons hadden en b.v. den groei dier theolog. school (verg. de afbeeldingen 152, 300 en 369), begonnen met één docent en zes leerlingen, thans met 16 professoren en 300 studenten, aan één stuk hadden kunnen lezen. Maar dit is misschien subjectief.

„Our dutch people" — in waarheid alleen de afstammelingen van die Nederlandsche afgescheidenen die naar Amerika uitweken, om daar algeheele vrijheid van godsdienst te vinden. Van 1846 tot 1849 gaat de groote trek, de eerste groep onder van Raalte en Scholte, in 't geheel een 8000, naar het boschrijk Michigan en de vlakke velden van Iowa. Aanvankelijk door koortsen geteisterd (denk aan Martin's en Mark's bevindingen in Dickens' „Martin Chuzzlewit") zoodat gansche gezinnen uitsterven, passen zij zich weldra aan, komen tot eenigen welstand en organiseeren zich kerkelijk zóó snel, dat zij 23 April 1848 hun eerste classe „Zeeland" hebben op den grondslag der Drie formulieren. Om meteen met eenige cijfers te komen over hunne uitbreiding, in het boek op verschillende plaatsen gegeven: over geheel Amerika is thans de Chr. Geref. Kerk „tot openbaring" gekomen. Telde zij

in 1880	39 gem. met	19 predik.,	3556 leden en	12000 zielen,
„ 1890	79 „	„ 46 „	10291 „	„ 33974 „
„ 1906	174 „	„ 115 „	26669 „	, dit getal was
„ 1918 tot	243 „	„ 175 „	39381 „	en 91.342 zielen

[1]) Blz. 55 reg. 5 v. o. de*n* nationale*n* zin; 124 reg. 4 v. o. hooge*n* twist; 131 reg. 3 v. o. verafgoo*dd*e; 171 reg. 19 v. o. uitgelei*dd*e. Daarentegen van het legio onzer nieuwerwetsche slordigheden hier geen spoor. Voor „bureau van informatie" (346) bevelen wij het zuiverder „kamer van navraag" aan.

gestegen. In den beginne d. i. in 1850 heeft men zich vereenigd met de Reformed protestant dutch church, de in 1628 gestichte vaderlandsche kerk (over wier lotgevallen wij prof. Eekhof's fraaie boek hebben), doch de strengst rechtzinnigen zagen dit weldra als eene vergissing, de De Cock-Joffers-partij versterkt met overgekomen volgelingen van Dijk en Ledeboer keerden zich tegen van Raalte en wilden niet langer te maken hebben met eene kerk, die vrijmetselaars onder hare leden duldde (men hoort dat later nog met rilling, 188), met niet-gereformeerden avondmaal hield en gezangen liet zingen. Daarvoor was men het vaderlandsch diensthuis niet ontvloden! De losscheuring kwam tot stand en van 8 April 1857 dagteekent het bestaan der nu voor goed zelfstandige Chr. Geref. Kerk. Der oudere zuster kon men slechts toewenschen, dat „de Heere er de stoppelen der remonstranten verbranden mocht" (91). Vreemd, dat de houding der Nederlandsche afgescheidenen zoo lang onvriendelijk bleef.

Wij kunnen Dr. Beets natuurlijk hier niet in extenso navertellen, hij is zeer uitvoerig over de zending onder de Navahoes, onder wie op den duur met vrucht werd gearbeid (145, 290, 351 vlg.), terwijl de zending onder Israël zeer weinig succes had (293); uitvoeriger nog over de Theologische school, reeds daareven genoemd, die men nog altijd niet heeft herschapen in een Vrije Universiteit op gereformeerden grondslag; uitvoerig ook over de kerkelijke pers, wier leven hij zelf van zoo dichtbij meêleeft. De trek tot lezen was in den aanvang onder de emigranten niet groot, men was tevreden met de stichtelijke boekjes van à Brakel en Comrie, uit Nederland meêgebracht, een krantje „De stem uit het Westen" 1867 kon het niet houden, fortuinlijker was in 1868 „De Wachter", die tot een krachtig orgaan gegroeid is, terwijl „The Banner", in 1866 maandblad, 1906 weekblad werd en thans 1700 abonnés telt. Voor de Duitschsprekenden verschijnt de „Reformirte Bote", blz. 373 geeft eene aardige foto der drie hoofdredacteuren. Dit brengt ons op de talenkwestie, voor ons buitenstaanders

belangrijker dan het eigenlijk kerkelijk leven dezer groep, dat zich, voorzoover ik heb kunnen nagaan, door geen groote gebeurtenissen onderscheidt. Maar hoe staat het met de amerikanisatie dezer Nederlandsche kolonisten? Van den aanvang af was er eene sterke zuiging en daartegenover tweeërlei houding. De streng conservatieven betoogden, dat neiging tot het Engelsch samenging met afkeer van den Hollandschen godsdienst, van de vrije genadeleer en voerde tot remonstrantisme (242): de eigen taal was hun de schutsmuur der rechtzinnigheid. De andere partij zag in dat alleen prediking en onderwijs in het Engelsch de vervloeiïng der gemeenten zou kunnen tegenhouden, al te sterk trok de omgeving de jongeren (243-246, 265 vlg.) Enkelen maar, nog ruimer van blik, droomden van eene gereformeerde propaganda onder de Amerikanen zelven. Toch schijnt het Nederlandsch element (in de kerk; hoe het in de huizen gesteld is blijkt uit dit boek niet) nog krachtig. De chr. geref. evangelisatie onder zeelieden heeft te Hoboken N.-J. een huis, op de gevel waarvan men onder elkander leest „Seamens Home" en „Hollandsche Zeemanshuis" (347). In 1907 waren er 8 Engelsche kerken (gemeenten) met 572 gezinnen; van onrechtzinnigheid geen spoor. Het Duitsche element is Oostfriesch en Bentheimsch, op 't oogenblik elf gemeenten met een 400 gezinnen. Van belang is ook wat Dr. Beets meedeelt over de Nederlandsche gereformeerden in Argentinië (381 vlgg.), een duizendtal, deel van de 1889 daarheen getogen kolonisten. Dr. Lonkhuyzen heeft onder hen „beginselen van kerken geconstrueerd" op 't oogenblik zijn er geref. gemeenten te Rosario, Buenos Ayres, Tres Arroyos, terwijl Chubut ontstond uit Zuid-Afrikaansche boeren. In elk geval blijkt dat kerkelijke organisatie taalbehoudend werkt.

Zullen wij nog een woord zeggen van den indruk, door dit boek in ons gewekt van het godsdienstig-zedelijk leven dezer chr. geref. kerken? Dr. Beets noemt met prijzenswaardige eerlijkheid licht en schaduw op. Toch kunnen wij ons maar gebrekkig in dit geestesleven indenken, waarvan wij alleen het

uitwendige zien. Dat men uit Nederland de meeningsverschillen medebracht en daardoor ook achterdocht en verdenking (61, 329) blijkt telkens. De twisten en oneenigheden (124) liepen over het vieren der feestdagen, het dragen van ambtsgewaad, de vaccinatie, gezangenzingen, juist als in het vaderland. Nog in 1890 liet men geen gezangen toe en zelfs het verbeterd psalmgezang naar Acqouy's uitgave vond geen genade (377). Dit zijn geen ruime denkbeelden. Leerkwesties waren of zijn nog: of God verheerlijkt wordt in het verderf der goddeloozen (134); het wezen of welwezen des geloofs (ibid.); of „in Christus geheiligd zijn" te verstaan zij, als uitwendige verbondsheiligheid (met een beroep heel op Koelman, ibid.); eenzijdige nadruk op absolute verkiezing en totale onmacht (165); of het aanbod der genade welgemeend mag heeten (228); of het genadeverbond alleen met de uitverkorenen is opgericht (ibid.). Nog in 1891 staan supra- en infralapsariërs tegenover elkander. Dr. Beets verzuimt niet ons te vertellen, dat sommigen dit een „tempest in the ecclesiastical teapot" noemden (301) en zooals overal en altijd zullen ook hier dogmatistische predikanten wel meer schuld aan 't krakeel hebben gehad dan de gemeente. Evenmin verzwijgt hij, dat er was „verkettering van broeders in de dagbladen" (219), „geharrewar over doop en avondmaal" (231), hij spreekt van „oud stroo nogmaals dorschen" (232), maar dan, als hij erkent dat „niet alles Israël is, wat Israël heet" (386), vindt hij troost in de verzekerdheid, dat er „ook voor kerkelijke misslagen verzoening is in 't bloed des Lams" (255). Wij gelooven met hem in goddelijke vergeving van zonden, maar wat hij misslagen noemt, schijnen ons openbaringen en gevolg meteen van dogmatische verstarring van geloofsleven, van „doodigheid onder Gods volk" (227, 330, 385) al weten wij dat die laatste term in onzen mond iets anders beteekent dan daar. Maar is het vreemd dat, gelijk wij hooren, dit alles de jeugd afschrikt (165), dat er onder haar schromelijke onkunde heerscht (386) dat zij circus en saloons bezoeken (164), dat er bij haar een „jeukte" is naar roman-

stukken (227)? Te denken dat nog in 1900 het vragenboekje van Borstius „Kort begrijp der christ. leere" (1661) in het Engelsch werd vertaald en vijf jaar later zelfs voor de Navahoe-kindertjes in hun taal werd overgezet! (309 vlg.) [1])

Getuigt het voor des schrijvers onpartijdigheid, dat wij dit in zijn boek vinden, wij voor ons luisteren gaarne naar hem, als hij ook de lichtpunten opnoemt. Meer broederzin en onderlinge waardeering, grooter zendingsijver, bloei van kerkelijke fondsen en daardoor minder nood in de pastorieën dan in de landen rondom de Zuiderzee, strijd tegen lichtzinnige echtscheiding, tegen drankzucht (390 vlgg.), zieken- en krankzinnigenverpleging, zendingshospitalen, stadsevangelisatie — stellig mogen wij dit alles op het credit boeken der christ. geref. kerk in N. Amerika. Ook het stoere geduld en de werkkracht der vaderen leven in deze hunne zonen voort. „Op deze voorwaarde", zegt Prof. B. K. Kuiper, „kunnen wij op de hulpe Gods blijven vertrouwen, dat wij ons Hollandsch bloed en onze gereformeerde belijdenis niet verloochenen" (393). Tegen die belijdenis hebben wij gewichtige bezwaren en de zonden van ons volkskarakter zien wij duidelijk. Wij kunnen onze Amerikaansche broeders slechts van harte toewenschen, dat zij met de taal ook de vaderlandsche deugden mogen handhaven en leven naar wat er aan zedelijke kracht en christelijke vroomheid op de schoonste bladzijden der belijdenis gevonden wordt. Niets anders wenscht de auteur van het belangrijke werk, waarop wij de aandacht onzer lezers gevestigd en waarvoor wij hun leeslust mogen gewekt hebben.

Dr. W. MEINDERSMA, *De synode van Dordrecht*, Zalt-Bommel 1918, 104 blz. geïll.

Dr. H. KAAJAN, *De groote synode van Dordrecht*, Amsterdam, 1918, 240 blz. geïll.

---

[1]) In 1732 was het ook in het Maleisch vertaald. Uitgaven ten onzent nog in 1864 en 1867 (*Protest. vaderl.* I 518).

Dr. G. J. Heering e. a. *De remonstranten. Gedenkboek bij het 300-jarig bestaan der remonstrantsche broederschap*, Leiden, z. j. (1919) 186 blz. geïll.

Drie geschriften ter herdenking van de beroemde synode, haren arbeid, hare uitdrijving van de remonstranten en de stichting hunner broederschap. Ofschoon de onderscheiden auteurs verschillend standpunt tegenover den geest der synode innemen, hebben zij allen onpartijdigheid betracht, zonder daardoor hunne meening te verloochenen.

Dr. Meindersma geeft in hoofdstuk I (7—39) het voorspel, een beknopt en goed overzicht van de reformatorische beweging ten onzent tot 1618 met nadruk op den strijd om kerkorde en belijdenis. Hoofdstuk II (40—66) schildert de nationale synode aan den arbeid, hoofdstuk III (67—104) geeft de resultaten. Hoe korter bestek, hoe moeielijker arbeid: wij mogen dr. M. den lof niet onthouden van zijn taak met eere te hebben volbracht, zelfs is hij vollediger dan dr. Kaajan ten opzichte van den synodalen arbeid na de uitbanning der remonstranten en van de hooggaande twisten tusschen de hoogleeraren. In een besluit (94—104) geeft hij zijn oordeel over de beteekenis der synode voor kerk, staat, maatschappij, theologie en religie. Dat het theologisch geschil der 17de eeuw voor ons alleen van historisch belang is (101), laat zich verdedigen, maar levert gevaar op voor misverstand: de verhouding tusschen goddelijke macht en menschelijke vrijheid zal wel altijd hoofden en harten bezig houden.

Dr. Kaajans boek is grootscher van opzet en omvang, het is wetenschappelijker immers van dieper gaand bronnenonderzoek, ook is de schrijver der „Pro-acta" (1914) in deze stof geheel thuis. Vreemd dat ook hier een register ontbreekt. Ook hier een voorspel (6—13), maar dat niet verder teruggaat dan 1610. Daarentegen uitvoerig en wel gedocumenteerd de synode zelve (14—186) in samenstelling, werkwijze, arbeid vóór de komst der gedaagden en daarna het geding zelf. Weinig over wat daarna geschiedde, maar zeer uitvoerige aanteekingen, die des

schrijvers grondige belezenheid, zoo 't nog noodig mocht zijn, bewijzen. „Het" werk over de synode is het boek in de „Schatkamer" van 15 Maart 1919 genoemd. Ik heb er geen bezwaar tegen, al staan niet alle boeken over dat onderwerp mij voor den geest, en veroorloof mij slechts een paar kantteekeningen. Wij hooren wel van den kamp tusschen Martinus van Bremen, den gematigde, en enkele Hollandsche professoren (43 vlg.), maar dat „Gomarus als supra-lapsariër positie koos tegenover zijn meer infra-lapsarisch-gezinde collega's" (176) is voor zijn heftig gedrag te eufemistisch. En de „wonderbare eenstemmigheid der synode in haar beoordeeling van 't remonstrantsche gevoelen" (ibid.) duurde slechts, zoolang de geschillen tusschen de leden zelven niet aan de orde waren. Ook zegt dr. Kaajan (59) dat de Dordtsche leerregelen de supralapsarische voorstellingen niet veroordeelen. Niet opzettelijk misschien, maar dat zij (met eene inconsequentie die voor 't hart der opstellers pleit) infralapsarisch zijn, was toch voor Gomarus wel duidelijk. Als schaduwzijden noemt Dr. K. de concessies, der overheid gedaan (186), gelijk hij ook niet, als vroeger Dr. Wagenaar, het overwicht der commissarissen-politiek ontkent (61). Daartegenover staat dat „de synode voor de gezuiverde religie ten rijken zegen" geweest is. Begrijpelijk oordeel voor den man van zijn standpunt, maar zeker niet door ieder onderschreven. Natuurlijk doet dit gezegde niets af van onzen lof voor dezen schoonen arbeid; het oordeel over dit concilie zal wel altijd zeer verschillend zijn. Nog een paar kleinigheden. Johan van Kuykhoven, „hoewel voorkomend en gedienstig was roomsch" (65); bedoeld wordt natuurlijk „tegenover zijn gasten." De schoonmoeder behoorde tot de „fanatieke secte der anabaptisten?" Zoo mochten de Zwitsers zich misschien uitdrukken; wij weten wel dat er in 1618 nog wel davidjoristen maar geen munsterschen meer waren, voorts alleen stille doopgezinden. Eindelijk wensch ik te verklaren, dat ik niet behoor tot de historieschrijvers, die de dragonades tegen de afgescheidenen verdedigen (185). Is er nog iemand die dat doet? Ik meen van niet en zeg met Dr. Beets in zijn boven-

genoemd boek: „Het weldenkend Nederland en Duitschland heeft zich reeds lang geschaamd over de mishandeling der afgescheidenen" (37) — al is er het een en ander tot verontschuldiging aan te voeren. Zoo wenschen wij dan Dr. K. met zijn werk oprecht geluk.

Het Gedenkboek der remonstranten bestaat uit artikelen van onderscheiden medewerkers. Heering schreef over het godsdienstig beginsel der remonstranten tegenover dat der calvinisten, ruim van blik, met begrijpen ook van het moeielijk te begrijpene, helder en met de erkenning: „de nakomelingen der oude remonstranten meenen veel geleerd te hebben, ook van de calvinisten" (33). Pijper handelde over geestelijke stroomingen in Nederland vóór het remonstrantisme, de godsdienstige, meest reformatorische bewegingen der 16de eeuw. Groenewegen teekende Arminius en de remonstrantie, hij, door zijn gedachtenisrede over A. (1909) en zijne uitgave der remonstrantie (1910 in fol.) tot die taak aangewezen. Over Episcopius en de synode heb ik het voorrecht gehad te schrijven. Dr. Haentjes gaf Joh. Wtenbogaert en de stichting der broederschap. Over remonstranten en socinianen kon wel niemand beter schrijven dan Kühler, wiens fraaie boek over het socianisme in Nederland (1912) onder de kerkhistorici nog niet vergeten is. Hooykaas sloot de reeks met de plaats aan te wijzen van de broederschap in het Nederl. protestantisme, met billijken trots, toch zonder eenige chauvinisme. Aan de mogelijkheid van terugkeer in de Hervormde kerk denkt hij niet meer — anders dan nog het geslacht van 1879. Het is ook dr. Hooykaas, die de zorg voor de illustraties op zich nam en van zijne keuze rekenschap geeft (1—3). Wij brengen hem daarvoor welgemeende hulde, voor den Bladwijzer bij het Monument (162) zijn wij dankbaar, dat „la note gaie", de prent op blz. 101, niet ontbrak, verheugde ons. Paschier de Fijne hebben wij met blijdschap begroet, maar Kamphuyzen te pijnlijker gemist, die toch was „huns geestes schoonste getuige" (172). Hoe alleraardigst zijn de twee prentjes der Nieuwpoortsche dorpskerk

(168 vlg.), hoe wonderlijk daarentegen is Tiele's portret (172), waarin het typisch aristocratische werd tot het... tegenovergestelde. Maar wij vergeten niet dat het papier den zuiveren afdruk der prenten weinig bevordelijk was (63, 159, 173). Toch vindt de lezer hier eene kostelijke verzameling bijeen, van het werk eene groote bekoring. Het geheel is een gedenkboek, der Broederschap en hare tradities waardig.

INGEKOMEN BOEKWERKEN.

(*Wordt vervolgd.*)

Sinds de vorige opgave zijn nog bij de redactie ingekomen:

Ur *Festskrift utgiven av Lunds Universitet vid dess tvahundrafemtioars jubileum* 1918:

Gustaf Aulén, *Martin Eric Ahlman och Ebbe Gustaf Bring* (67 p.).

Erik Aurelius, *Jesu Messiasmedvetande* (33 p.).

Sven Herner, *Vegetabilisches Erstlingopfer im Pentateuch* (42 p.).

Martin P. Nilsson, *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders* (65 p.).

Magnus Pfannenstil, — *Luthers tro sasom förtröstan och kunskap* (29 p.).

J. van Muylwijk, *Onder en met Papoea's. In de prauw en door het bosch*, den Haag, Boekh. v. d. Zendingsstudieraad, z. j. (154 blz.).

J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament, Studies in comparative religion, legend and law*, 3 vol., London, Macmillan.

K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu, literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berl., Trowitzsch und Sohn 1919 (XVIII, 322 S., M. 19.—).

Bernard Lord Manning, *The people's faith in the time of Wyclif*, Cambridge Univ. press. 1919 (X, 196 p., 7/6 sh.).

J. Severijn, *Spinoza en de gereformeerde theologie zijner dagen*, Utrecht, Van Druten 1919 (231 blz.).

W. R. Sorley, *Moral Values and the idea of God* (Gifford lectures of 1914 and 1915), Cambridge Univ. press 1918 (XX, 534 p., 16 sh.).

Tj. Kielstra, *Het godsdienstig leven, een schets der Christelijke geloofs- en zedeleer*, 5de druk, Amst., Van Kampen 1918 (229 blz.).

H. Hooghiemster, *Preeken uit oorlogstijd*, Uithuizen, H. H. Fongers, z. j. (88 blz., f 2 40).

F. E. Daubanton, *Op ter examenjacht, de kerk vooraan*, Utrecht, De Vroede 1919 (52 blz.).

J. P. de Bie en J. Loosjes, *Biographisch Woordenboek van Protestantsche godgeleerden in Nederland*, afl. 9 (letter F.), 's Gravenhage, Nijhoff (158 blz., inteekenprijs per vel f 0.40).

Max Rubmann, *Hunger, Wirkungen moderner Kriegsmethoden*, Berlin, Reimer 1919 (64 S.).